# ΛΟΓΟΣ

VI-1916/17

Digitized by Google

Digitized by Google

# LOGOS

## Internationale Zeitschrift
für
## Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

**Band VI. 1916/17.**

NEW YORK PUBLIC LIBRARY

**Tübingen**
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1917.

A.g. XIII.

Digitized by Google

775A

Copyright 1917 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



Digitized by Google

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Das Ethos der hebräischen Propheten. Von Ernst Troeltsch (Berlin) . . . . . 1

Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik. Von Georg Simmel (Straßburg) . . . . . 29

Vom Sinn der Tat. Eine »subjektstheoretische« Analyse. Von Fritz Münch (Jena) . . . . . 41

Der religiöse Mensch und das religiöse Genie. Von Georg Mehlis (Freiburg i. Br.) . . . . . 58

Zur philosophischen Voraussetzung der Literaturwissenschaft. Von August Kober (Berlin) . . . . . 76

Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik. Von Georg Simmel . . . . . 103

Das Wesen der Monumentalkunst. Von Richard Hamann . . . 142

Der internationale Zusammenhang in den philosophischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts. Von Georg Misch . . . . . 161

Das ästhetische Problem der Ferne. Von G. Mehlis . . . . . 173

Kritischer und spekulativer Naturbegriff. Von Viktor Freiherr von Weizsäcker . . . . . 185

Recht und Sittlichkeit. Von Otto von Gierke . . . . . 211

Die alte Kirche. Eine kulturphilosophische Studie. Von Ernst Troeltsch . . . . . 265




Digitized by Google

Seite

**Notizen:**

Schelers Genius des Krieges und der deutsche Krieg . . . . . 93
Schleiermacher-Ausgabe von Otto Braun . . . . . 101
De Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie . . . . . 101
Kantgesellschaft . . . . . 102
Christian Friedrich Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben . . . . . 210
Felix Weltsch, Der ethische Optimismus . . . . . 315



Digitized by Google

# Das Ethos der hebräischen Propheten.

Von

Ernst Troeltsch.

Die gegenwärtige Religionswissenschaft bewegt sich in zwei entgegengesetzten Richtungen. Von der einen Seite her kommt die positivistisch-empiristische Religionswissenschaft, die sich die Aufgabe stellt, die religiöse Vorstellungswelt aus den Bedingungen des primitiven Lebens und Denkens der sinnreich rekonstruierten Urmenschheit und der Wilden als Mythos zu erklären und allen Kultus aus der mit jener zusammenhängenden Magie herzuleiten. Die Religion ist Wissenschaft, Technik und Sozialphilosophie der Urmenschheit und seit den Griechen durch die von ihr sich loslösende reine und selbständige Wissenschaft teils spiritualisiert und ethisiert, teils überhaupt in den Hintergrund gedrängt oder auch ersetzt. Aller Nachdruck liegt hier auf der Vergangenheit und innerhalb dieser auf dem Zusammenhang mit der primitiven Urpsyche, von der aus auch alle erneuten religiösen Bewegungen als Wiederauflebsel begriffen werden können. Gegenwart und Zukunft kommen nur als Abschwächung und Absterben der Religion in Betracht. Die spezifisch-religiösen Gemüts- und Stimmungsgehalte werden als natürliche Folge jener Vorstellungswelt, als ihre Wirkung auf Phantasie und Gefühl, erklärt und verschwinden mit diesen zusammen. Jede Auffassung, die in ihnen eine elementare Grundäußerung der Seele erblicken wollte, ist Nativismus und unwissenschaftliche Ausflucht ins Mystische oder Irrlehre einer unbelehrbaren Romantik. Von der anderen Seite her kommt die idealistisch-transzendentale Religionswissenschaft, die dem menschlichen Geist die Erzeugung der Ideenwelt als wesentliche historische Selbstentwickelung zuschreibt und unter diesen Ideen die mit dem Organismus des Bewußtseins eng irgendwie verbundene religiöse Idee insbesondere aufzeigt. Hier ist alle Arbeit der Gegenwart und Zukunft zugewendet mit der Absicht, aus dem scheinbar wirren Spiel der historischen Religionswelt eine ihm überall zugrunde liegende Idee



Digitized by Google

herauszudestillieren, die im Grunde des Bewußtseins wurzelt und für seinen organischen Zusammenhang wesentlich ist. Diese Idee, ob sie nun mehr im Sinne Kants oder in dem Hegels verstanden wird, ist wie alle Ideen zeitlos, allgemeingültig und universal. In der Vergangenheit versteckt sie sich unter Symbolen des Mythos und Dogmas oder des Kultus und der Sitte, so daß diesen gegenüber die Aufgabe entsteht, jenen idealen Kern aus den zeitgeschichtlichen Verkleidungen herauszuziehen. Für die Zukunft gilt es dann nur um so mehr, diesen reinen Kern innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft herauszuarbeiten und zur Menschheitsreligion der Zukunft werden zu lassen. Wie diese reine Idee des Religiösen der reinen Vernunft angehört, so ist sie mit dieser zusammen gegen den Unterschied individueller Ueberzeugungsbildungen und sozialer Glaubensorganisationen gleichgültig. Dieser Unterschied gehört mit dem Kultus und der mythischen Vorstellungswelt zusammen den früheren Stadien und heute den unteren Schichten der geistigen Entwickelung an. Von ihnen löst sich die reine Idee seit Platon und den Eleaten ab und ist im Begriff heute dem Christentum und den andern großen Weltreligionen gegenüber das gleiche auf einer höheren Entwickelungsstufe zu tun. Dabei ist der Zusammenhang der moralischen Idee mit der religiösen von entscheidender Bedeutung. Er ist das eigentlich Bleibende und Ewige.

Der Gegensatz beider Theorien ist klar und scharf. Doch stimmen sie in einem Punkte überein, in der Voraussetzung der Entwickelungslehre, wobei sie beide die Entwickelung als die allmähliche Herauslösung und Verselbständigung der reinen Vernunft aus Mythos und Kultus, aus Gefühlsunklarheit und Romantik, Wunderglaube und Unwissenschaftlichkeit betrachten. Freilich ist dann wieder die Vernunft selbst, die das eindeutige und notwendige Ziel der Entwickelung bildet, beide Male entgegengesetzt bestimmt, im ersten Falle als das Vermögen, angesammelte Erfahrung durch Vernunft nutzbringend für die Erhaltung und Gestaltung der Gattung zu verwenden, im zweiten Falle als der produktive Drang des Geistes, in der Geschichte seine ideellen Gehalte als Ausdruck seines Zusammenhangs mit einer übermenschlichen Geistesfülle des Universums zu entfalten.

Beide Theorien haben unzweifelhaft außerordentlich viel zu einer wissenschaftlichen Erhellung der religiösen Lebenswelt und ihrer Geschichte beigetragen, obwohl sie beide mehr an der Wissenschaft interessiert sind als an der Religion. Es ist doch auch für das Verständnis der letzteren unendlich viel abgefallen, sowohl seit Locke, Hume und Comte als seit Plato, Kant und Hegel. Nur an einem Punkte versagen beide gegenüber dem wirklichen Leben der Religion, und das ist gerade derjenige, den beide gemeinsam haben: an dem Punkte

Digitized by Google

des vorausgesetzten Entwickelungsbegriffes. Dieser soll im einen wie im andern Falle genetisch das Werden erklären und eben damit zukunftsprogrammatisch ein vernunftnotwendiges Ergebnis festlegen. Das wirkliche Leben der Religion zeigt nun aber nirgends eine solche Erklärbarkeit, weder aus primitivem Kausaldenken, das Analogien und Aehnlichkeiten statt wirklicher Kausalzusammenhänge für die Zwecke des Lebens verwendet, noch aus der Herausarbeitung einer ideellen Notwendigkeit inmitten einer chaotischen, an der Anschauung hängen bleibenden Bildlichkeit. Das wirklicheLeben zeigt vielmehr eine immer und überall, wenn auch verschieden stark auftretende Erregbarkeit und Reizbarkeit des religiösen Gefühls, wie man zur Bezeichnung einer nicht weiter auflösbaren und herleitbaren inneren Zuständlichkeit zu sagen sich gewöhnt hat, eine Verwachsung dieses Gefühls mit den unbegrenzbar mannigfaltigen erregenden Objekten, die der innern und der äußern Welt angehören können, und eine ungeheure Rückwirkung dieser Verwachsungen auf Stärke und Gehalt jenes Gefühls selbst. Dabei ist jene Erregbarkeit nur selten die eines vereinzelten Menschen, sondern eine solche ganzer gleichzeitig und wesentlich übereinstimmend erregter Gruppen oder eine vom Einzelmenschen sofort auf einen weiteren Kreis sich übertragende, sodaß es sich hier stets um ein Gesamtfühlen und -vorstellen handelt, an dem der einzelne für die Schwäche und Unselbständigkeit seiner eigenen Erregbarkeit Halt und Stärke findet, ja daß die gewöhnlichste Erregung überhaupt von der gruppenhaft bereits überkommenen Religionswelt erst ausgeht. Hier ist alles wohl zu verstehen und nachzufühlen, aber wenig zu erklären und herzuleiten. Warum einmal die Erregung vom Bilde der Sonne, das andere Mal von der sozialen Macht der Sitte ausgeht, warum sie bei den einen stärker, bei den andern schwächer ist, warum Gruppen, Völker, Zeitalter in bezug auf religiöse Intensität so stark verschieden sind, das kann niemand erklären. Auch die Lehre von der Interessenverdrängung kann hier nichts erklären, da ja gerade auch die Stärke des Verdrängenden nur aus der Schwäche des Verdrängten sich erläutert und Stärke und Schwäche gleich unerklärbar sind. All das kann man aber bei genügend klarer Ueberlieferung sehr wohl verstehend nachempfinden, weil es mitten unter uns sich heute noch gerade so ereignet und wir, was wir selbst erleben, insofern als wir es erleben, auch verstehen. So wenig aber nun dieses Verstehen ein ableitendes Erklären ist, so wenig ist auch die in alledem sich vollziehende Kontinuität eine Entwickelung in dem Sinne einer bloßen Fortsetzung oder Durchsetzung von schon Vorhandenem. Wie immer ein religiöser Lebenskomplex entstanden sein mag, sein Sinn erschöpft sich nicht in seinem



Digitized by Google

Gewordensein und in der Summierung seiner ihn hervorrufenden Elemente. Einmal gebildet und aus tausend Erregungen zusammengeflossen wird er ein selbständiges momentanes und lebendiges Ganzes, das seinen eigenen Sinn in sich trägt, seine Ursprungsgeschichte vergißt oder total umdeutet und aus seiner gegenwärtigen Verfassung neue Lebens- und Willensrichtungen hervorbringt, die in seinen Ursprungselementen gar nicht enthalten waren. Von der Entstehungsgeschichte löst das Entstandene sich ab, holt aus sich einen eigenen und neuen Sinn hervor und formt sich in tausend neuen Beziehungen bis zur Unkennbarkeit um. Ueberall ist eine völlig unerklärbare Kraft des Momentanen und Spontanen, eine fortwährende Heterogonie; und alle ursprünglich lebendige Ueberzeugungskraft beruht auf dem Vertrauen zu der unmittelbar überwältigenden Kraft des momentanen eigenen Sinns. Alle historischen Autoritätsbeweise sind schon Zeichen sinkender Kraft und — im historisch-kritischen Sinne — so unhistorisch wie möglich. Beispiele hiefür zeigt die Geschichte aller Religionen; die des Christentums, die wir am besten kennen, ist voll von ihnen. Unter diesen Umständen ist auch eine angeblich vernunftnotwendige Zukunftsprogrammatik eine leicht durchschaubare Illusion. Das Ziel der Entwickelung wird in Wahrheit nicht aus einem wissenschaftlich feststehenden Gesetz der Abfolge konstruiert, sondern jedes »Gesetz« der Abfolge selbst wird erst von dem irgendwie entstandenen Gefühl für die Eigenart des Moments aus gefolgert, und die Tatsachen werden dementsprechend in einer Folge arrangiert, die das bald konkreter bald abstrakter gefaßte Eigenleben der religiösen Gegenwart oder auch nur des Darstellers als das überall durchschimmernde Entwickelungsziel erscheinen läßt. Der Jude, der Christ, der Chinese, der Hindu, und hinge jeder auch nur lose mit seiner Gruppe noch zusammen, der Europäer vor allem und der Orientale, hat hier unausweichlich verschiedene Grundeinstellungen für seine Entwickelungskonstruktion.

Besser als eine allgemeine abstrakte Erörterung beleuchtet diesen Sachverhalt die Untersuchung eines bestimmten Haupt- und Knotenpunktes der religionsgeschichtlichen Entwickelung, das letztere Wort in seinem einfachsten Sinn genommen, wo es zwar die Kontinuität aber nicht die Erklärung des geschichtlichen Werdens bedeutet. Der hebräische Prophetismus ist für die abendländische Welt ein solcher. Ein Verständnis, das ihn aus der Wechselwirkung mannigfachster Umstände nachfühlend versteht und die Loslösung seiner selbst von seinen bloßen Ursprungselementen vor allem ins Auge faßt, wird ihn lebendiger und tiefer durchdringen als jeder Erklärungsversuch im Sinne der beiden herrschenden Theorien. Insbesondere wird dabei

Digitized by Google

ein Punkt deutlich hervortreten, der den bloßen Erklärungen stets zu entgehen pflegt, der Zusammenhang des Prophetismus mit einer höchst aktiven und lebendigen, aber kulturindifferenten, ja kulturfeindlichen Ethik. Das, was man mit einem viel zu allgemeinen und überdies noch irreführenden Ausdruck den asketischen Charakter des Christentums und damit der beherrschenden europäischen Religion überhaupt nennt, tritt damit in den Blickpunkt.

Gerade diese Punkte aber haben die entwickelungsgeschichtlichen Erklärungen und Ableitungen stets verkannt, weil sie alles aus einem von ihrem Standpunkt aus rationellen Zweck begreifen und nicht in den inneren Selbstwert und Eigensinn der geschichtlichen Bildungen sich einleben. Für die positivistische Theorie ist die Askese entweder wie bei Bentham eine Narrheit oder wie bei Wilhelm Bender die natürliche Folge jeder die sinnliche Erfahrung überschreitenden Metaphysik des Uebersinnlichen und Unsinnlichen überhaupt. Für den idealistischen Rationalismus ist sie die Begleiterscheinung eines über die Einheit der Vernunft noch nicht klar gewordenen Dualismus einerlei ob man mit Rauwenhoff auf eine Gleichsetzung des Christentums oder mit Cohen auf die des Judentums mit der Vernunft ausgeht oder mit den Junghegelianern beide von der konkreten und einheitlichen Vernunft überwunden werden läßt. Jedesmal wird nicht auf ihren jeweils besonderen Sinn und auf ihren völlig selbständigen, einen jedesmal eigenen Lebenstypus begründenden Charakter geachtet. Insbesondere ist die christliche »Askese« ein sehr verwickeltes welthistorisches Problem, das schon mit dem Prophetismus beginnt und zu einem wichtigen Teil von ihm aufgehellt werden muß. Dazu bedarf es keiner neuen Forschungen; es genügen die bisherigen und eine sorgfältige Lesung der prophetischen Orakelsammlungen in unserem Alten Testament; es handelt sich nur um die Grundsätze der Deutung und des Verständnisses.

Die heute herrschende Anschauung über den Prophetismus ist folgende. Das syrisch-vorderasiatische Gebiet war stets ein Gegenstand, um dessen Besitz die Großmächte des Euphrat- und des Niltales sich stritten und das daher zwischen der Uebermacht der beiden hin und her ging. Eine Zeit der Schwächung jener beiden Mächte schuf dann eine Pause, während deren sich auf dem Gebiete von Damaskus bis zur südpalästinensischen Wüste kleinere Einzelstaaten unabhängig bilden und in das kananäische Kulturgebiet die Stämme der Israeliten und Juden eindringen konnten, um dort ein eigenes Staatsgebilde allmählich aufzurichten. Aber die durch das Erlahmen der Großmächte bedingte Lücke schloß sich wieder bei einem erneuten beiderseitigen Vordringen, und hierbei wurden die in

Digitized by Google

ihr angesiedelten oder neugebildeten Staaten und Völker wieder erdrückt und zertrümmert. In der Weise der Antike sterben mit den Staaten auch ihre Götter. Nur ein Gott überdauerte diese Vernichtung und damit schließlich sogar auch die Gottheiten der Vernichter selbst, das ist Jahve, der Gott Israels, und mit ihm Israel selbst, als seine Religions- und Kultusgemeinde, die zu einem selbständigen Staate — abgesehen von der Hasmonäerepisode — niemals wieder wurde, sondern als Mittelding von Kirche und Volk durch die weitere Geschichte ging. Gerade das aber ist das Werk der Propheten. Sie haben nach dem Vorgang und dem Vorbild der mantisch-orgiastischen Gruppen von Wahrsagern und Propheten, die sich bei den meisten antiken Völkern finden, die religiöse Erregung geschürt und ein göttliches Wunderwissen geoffenbart, aber eben diese Mantik in das Gebiet des Nationalen, Politischen und Ethischen emporgehoben. Sie haben in ihren Orakeln die Enthaltung Israels von allen Welthändeln, den reinen strengen und unvermischten alten Jahvekult gefordert, der keine Bündnisse und Mischungen mit fremden Göttern und darum auch keine politischen Bündnisse duldet, und alles Unglück, das eintrat, auf den Ungehorsam gegen diese Weisungen zurückgeführt. Dies aber bedeutete damit zugleich eine Lösung Jahves von Volk und Staat, eine Emporhebung zum Herrn und Leiter der Weltgeschicke, der die großen Weltvölker als seine Werkzeuge zur Bestrafung, Reinigung und Erziehung seines Volkes gebraucht und eben damit erhaben ist auch über die Götter der Weltmächte. In dem Maße als Israel politisch niedergeht, steigt darum Jahve umgekehrt empor. Er wird zum Herrn und Schöpfer der Welt, der die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche und die großen Weltschicksale auf seiner Wage wägt, zum allein wahren Gotte, dem gegenüber die Götter der fremden Völker untergeordnete Dämonen oder ohnmächtige Nichtse sind, zum geistigen Gotte, dessen Wesen Wille und Weisheit ist und von dem es keine Bilder und Idole gibt wie von den Göttern der Heiden, zum Wächter des Sittengesetzes, von Recht und Gerechtigkeit, deren Aufrechterhaltung das Maß ist, an dem er seines Volkes Verhalten mißt und deren Verleugnung der Grund ist, um deswillen er sein Volk in die Vernichtung gibt. So löst sich der heilige Weltgott vom bloßen Stammesgott, indem die Deutung der politischen Schicksale als Strafe, Läuterung und Erziehung den Stammesgott selbst umwandelt in den geistigen Weltgott eines ethischen Monotheismus. Es ist der einzige Monotheismus der Weltgeschichte, der nicht aus Wissenschaft und Denken, sondern aus der praktischen Schicksalsdeutung hervorgewachsen ist und der darum ebenso einzig und allein eine Volksreligion mit missionierender

Digitized by Google

und kultischer Kraft werden konnte. Freilich dankt er diesen Umstand zunächst seinem Zusammenhang mit der Stammesreligion und dem Stammesgott, der doch nur gelöst wurde, um die Schicksale begreiflich und erträglich zu machen, der aber eben damit auf den Gedanken eines geläuterten und gereinigten Volkes hinausging, das dann Kern und Mittelpunkt, Ziel und Missionsorgan einer allgemeinen Verkündigung Jahves werden sollte. Zu dem Grundbestandteil aller prophetischen Orakel gehört daher die Verkündigung eines gereinigten und geläuterten Restes, der aus der allgemeinen Vernichtung zurückkehren und wieder auferstehen soll als ein neues Davidsreich und als der gehorsame Knecht und Prophet Jahves in der ganzen Welt. In der Tat gelang es der prophetischen Predigt, die Reste Israels in der Heimat und in der Zerstreuung durch diesen Jahveglauben zusammenzuhalten. Bei einer neuen Wandlung der Dinge durch die persische Reichsbildung gelang es sogar, auf dem alten Heimatsboden eine relativ selbständige jüdische Gemeinde als Vasallenstaat wieder aufzurichten und dorthin wieder die in der Welt zerstreuten Israeliten zum guten Teil zurückzuziehen. Freilich dieser Rest und sein Schicksal war eine kümmerliche Provinz unter fremder Verwaltung und mit lediglich religiös-kultischer Selbständigkeit. Er glich nur wenig den phantastischen prophetischen Verkündigungen. Um so strenger aber nahm er nun die prophetische Predigt des ausschließlichen und reinen Jahvekultes und der strengen sittlichen Gerechtigkeit, um sich rein und würdig zu machen für die eigentliche und endgültige, immer noch ausstehende Verwirklichung der prophetischen Weissagung vom neuen Israel und vom Triumphe Jahves. So zog er im Gesetze den strengen Zaun um sich, der ihn sonderte von den Heiden, pflegte er den reinen Jahvekult in Jerusalem, das als einziges Heiligtum nunmehr genau kontrolliert werden konnte, und deutete er sich die Zukunftshoffnung als messianisches und apokalyptisches Gottesreich, wo Jahves Wille überall geschehen und Israel über seine Dränger und Feinde glanzvoll herrschen werde. In diese enge Verschalung zog sich derart der Monotheismus der Propheten zusammen und mündete derart aus in das Judentum, das auf dieser Grundlage noch fortbesteht bis zum heutigen Tage, nur ohne die zentrale Kultstelle in Jerusalem, die es bei einer zweiten großen Katastrophe verlor, um damit endgültig dem Schicksal der Pariavölker zu verfallen, und von nun ab dem Ressentiment gegen seine Bedrücker, dem Gehorsam gegen das Gesetz und dem Ueberschwang seiner Hoffnungen zu leben [1]). Bevor

1) Die soziologische Kategorie der »Pariavölker« wendet Max Weber höchst erleuchtend auf das Judentum an s. »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, Archiv für

Digitized by Google

es aber diesem Schicksal verfiel und den prophetischen Monotheismus endgültig in Talmudismus und Apokalyptik verkapselte, befreite sich der prophetische Geist in einer neuen Belebung und Verinnerlichung durch Jesus und riß als Christentum sich von der jüdischen Verengung los, um dann in enger Verbindung mit der hellenistischen Erlösungs- und Mysterienreligion eine neue und universale, national nicht mehr gebundene Entwickelung zu nehmen. Und wie um zu zeigen, daß damit die zeugende Kraft des Prophetismus noch nicht zu Ende sei, ergoß sich ein neuer Strom dieser Glaubenswelt in die arabischen Stämme und schuf hier den Islam als eine kriegerisch missionierende Religion des allein wahren Monotheismus und seines Propheten, der ein Nachfolger und Ueberwinder des Moses und Jesu ist und das wahre Reich der Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit von Mekka und Medina her aufrichtet. So ist der Prophetismus der Mutterschoß dreier Weltreligionen geworden, die alle durch den Glauben an den persönlich lebendigen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, den Lenker der Menschheitsgeschichte, und durch den engen Zusammenhang dieses Willensgottes mit dem sittlichen Gesetz charakterisiert sind. Sie bilden zusammen den großen Block personalistisch-ethischer Religiosität in der Welt, neben dem es wohl allerhand Analogien gibt, aber nichts was an radikaler und grundsätzlicher Energie ihm gleichkommt.

Dieses Bild der Dinge wird wohl richtig sein. Es zeigt auch jedenfalls die welthistorische Bedeutung des Prophetismus. Aber es gewährt noch kein wirkliches Verständnis der Vorgänge selbst und kein solches ihres Ergebnisses, das damit viel zu allgemein und abstrakt gefaßt ist. So kommt es auch, daß der Vorgang beliebig im Sinne der beiden anfangs angedeuteten Theorien verwertet und gedeutet werden kann. Die einen sehen darin die allmähliche Erhebung eines Berggeistes oder, wie andere wollen, eines Quellgeistes zu einer abstrakten Fassung als Prinzip einheitlicher Welterklärung und Bürgen der sittlich-rechtlichen Ordnung, also eine allmähliche Rationalisierung und damit Aufzehrung der ursprünglich animistischen Grundlagen in spekulativen und ethischen Gedanken etwas primitiver Art, vor allem in Theorien einer die Ereignisse rechtfertigenden und mit dem Gottesglauben verträglich machenden Theodizee. Die anderen erkennen darin die Durchsetetzung und Klärung der universalen religiösen Idee, die in der Zurückführung der sittlichen Vernunft auf eine göttlich-sittliche Weltordnung bestehe. Beide Deutungen werden un-

Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 41 S. 4. Nur muß das von dem vorexilischen Israel natürlich noch streng fern gehalten werden. Das ist insbesondere für die Ethik wichtig.

Digitized by Google

möglich, sobald man in das Konkrete der wirklichen Vorgänge selbst eindringt, und erst mit dem Freiwerden von solchen Theorien zeigt die konkrete Lebendigkeit der Vorgänge ihren wirklichen welthistorischen Sinn.

Die Prophetie hat in Wahrheit nichts zu tun mit Spekulation, Abstraktion, vernünftigem Einheitsstreben oder irgendwelcher Art von Philosophie. Sie arbeitet nach dem Vorgange der orgiastischen Mantik mit Orakeln, Visionen und Offenbarungen, Fluchformeln und Defixationen, Namenzauber und Zwang durch symbolische Handlungen. Sie beruft sich auf die altererbte Offenbarung vom wahren Wesen und Kult Jahves und geht ganz auf in dem Kampf gegen die Bündnisse und Ausgleichungen erst mit den kananäischen Städten und Göttern, dann mit den fremden Staaten, ihrer Großmachtpolitik und ihren Gottheiten. Sie arbeitet in einer seltsamen Uebereinstimmung der Methoden und Gedanken, einerlei welches ihre individuelle Verschiedenheiten, ja sogar ihre Stellung zum Heil oder Unheil der Zukunft ist. Man hat immer noch wie bei den alten Prophetengruppen den Eindruck der gruppenhaften Geschlossenheit, in die der Prophet durch seine Berufung eintritt. Und wie sie sich auf die bessere Urzeit und den alten reinen Jahvedienst beziehen, so verwenden sie für ihre Orakel und ihre Einflechtung der Ereignisse in den Gang der Dinge gemeinsame eschatologische Vorstellungen von Gericht und darauf folgender Herrlichkeit, von der Wiederherstellung eines goldenen Zeitalters, die man heute mit allgemeinen vorderasiatischen Ideen in Verbindung bringt. In ihnen steckt freilich ein Stück Reflexion, eine Art Theodizee. Aber gerade das wird von den Propheten nicht geltend gemacht und steht nicht im Mittelpunkt ihrer Interessen; sie benützen das bloß. Hier steht vielmehr ganz und gar die Politik, erst die innere und dann die äußere, wenn man so sagen darf. Zur Theodizee ist die prophetische Idee erst geworden nach dem Eintritt des großen Unheils, wo man dieses aus Jahves Gerechtigkeit und Erziehungsabsicht und aus Israels Sünde und Untreue herleitete, um dann diese Rechtfertigung auch auf das Einzelschicksal des Individuums zu übertragen. So ist die ganze Bibel des Alten Testamentes in der prophetischen Färbung der alten Geschichte zu einer großen, von der Bußgesinnung geschriebenen Theodizee geworden. Aber die alten Propheten selber wollten noch nicht das Schicksal erklären, sondern eine praktische Entscheidung und Stellungnahme herbeiführen, kein unfaßliches Unheil rationalisieren, sondern ein bevorstehendes vermeiden. Sie wollten die Reinhaltung der Jahveverehrung um jeden Preis, erst gegenüber dem Einfluß des städtischen kananäischen Kulturlandes, dann

Digitized by Google

gegenüber den auswärtigen Bündnissen. Sie traten ein für vollständige Enthaltung von allem Fremden und Neuen, für ruhiges Dulden des Unvermeidlichen und strengste Beschränkung auf das eigene völkische Dasein. Nur auf diesem Wege wird Israel Jahve völlig treu bleiben; und sein Vertrauen wird gelohnt werden. Auf jedem anderen Wege droht das Verderben, der Untergang, die Deportation, die Vernichtung oder Hungersnot und Dürre, Heuschreckenplage und Erdbeben. Alles Großmachtstreben ist Abfall von der alten Sitte, alle Bündnisse sind hurerische Untreue gegen Jahve zugunsten fremder Dämonen. Das eigentlich Entscheidende in ihrer Predigt ist die unerschütterliche, beinahe rätselhafte Gewißheit von der Unzerstörbarkeit Israels, wenn es Jahve treu bleibt und jeder Versuchung zu Bündnissen oder Verschmelzungen widerstrebt. In dieser absolut sicheren Voraussetzung der wesenhaften Zusammengehörigkeit Israels und Jahves und der unbedingten Unzerstörbarkeit Israels, solange es Jahve treu bleibt, liegt die eigentliche Substanz der prophetischen Politik, die in immer neuen Orakeln und Befehlen an Volk, Könige, Minister und Priester leidenschaftlich hervorbricht. Sie muß das Erbe von Moses her gewesen sein, denn sie erscheint nicht als etwas Neues, sondern als das alleinige gute Alte, dem gegenüber alles andere Verführung und Hurerei ist.

Von diesem Punkte aus erklärt sich alles, das Vorherrschen der Unheilsweissagung, das unablässige Strafen und Schelten, die Bußforderung und die Verwerfung; denn die wirkliche Politik wollte und konnte sich natürlich auf diesen Weg der Enthaltung und Entsagung nicht drängen lassen und fragte nach den Propheten nur im Falle besonderen Mißgeschickes. Von hier aus erklärt sich die Auffassung der fremden Völker und Mächte als der Strafwerkzeuge Jahves, die er nach Belieben heransendet und aufreizt, wenn Israel ungehorsam ist, und bedroht oder hemmt, sobald sie die Grenzen ihres Auftrages überschreiten oder sobald Israel Miene macht sich zu bekehren. Ganz von selbst rückt damit Jahve empor in die Stellung des Herrn der Völker und Götter, der über allen steht und sie nach seinem Willen lenkt. Er konnte Israels Stammesgott nur bleiben, wenn er der Herr der Welt wurde und alles lenkte zur Strafe oder Läuterung seines Volkes. Wurde er aber derart zum Herrn und Lenker der Völker, dann mußte er überhaupt zum Herrn der Dinge und der Welt, zum Schöpfer und Weltregierer werden. Weder in den Gestirnen noch im Himmel, noch in Meer, Berg und Wald durften Götter hausen, die die Götter fremder Völker waren und damit mächtiger sein konnten als er. Damit entschied sich zugleich Wesen und Charakter Jahves. Er wurde, was er immer ursprünglich ge-

Digitized by Google

wesen sein mochte, zum persönlichen Weltwillen, der sich in erster Linie offenbart in der Herrschaft über die Geschicke der Völker, in der Lenkung der Geschichte und der Herzen und der zu diesem Zwecke dann auch die Herrschaft über die Natur und die Welt besitzt. Auch die letztere geht aus seinem Willen hervor und ist sein Gemächte in aller Herrlichkeit und in aller Furchtbarkeit. Aus der Politik geht diese ganze religiöse Ideenwelt hervor, die so unendlich wichtig geworden ist; aber diese Politik ist nun ihrerseits nicht eigentlich Politik, sondern ein altererbter felsenfester Glaube an die Unvergänglichkeit Israels und ein völlig einzigartiger Ausschluß jedes Kompromisses mit fremden Kulten. Hier an diesem Punkte liegt das eigentliche Geheimnis der ganzen merkwürdigen Erscheinung, für die es in dieser Hinsicht keine Parallele gibt. Woher aber dieser Glaube und diese Ausschließlichkeit selbst gekommen sei, darauf gibt es keine Antwort. Auch wenn man auf den Bund des Moses zwischen Jahve und seinem Volk zurückgehen will, so ist doch das keine Erklärung. Die Einzigartigkeit dieses Verhältnisses von Stammesgott und Stamm ist eben eine der unmittelbaren spontanen Empfindungswelten, die man verstehen, aber nicht ableiten kann von etwas anderem her.

Ist der Kern der Prophetie derart etwas Alt-Ueberkommenes und nur angesichts der Weltkatastrophen zu weit ausstrahlenden Folgerungen Entfaltetes, so ist doch auch dieser Kern selbst nicht derselbe geblieben, sondern, wie immer aus den Entwickelungen und Fortleitungen sich ein in sich selber selbständiger Gehalt ablöst, so hat sich in dieser Höchstspannung des Glaubens und dieser Gegensätzlichkeit gegen die ganze fremdvölkische Umwelt wie gegen die Masse des eigenen Volkes die Gemeinschaft von Stammesgott und Volk zu einer Innerlichkeit und persönlichen Gegenseitigkeit des Glaubens und Vertrauens gewandelt, die ganz neue seelische Gehalte religiösen Fühlens und Denkens bedeutet. Die Enge der Gemeinschaft zwischen Stamm und Gott erscheint bald als eine gnadenvolle Wahl des majestätischen Weltherrschers, der sich sein Volk erwählt und berufen hat ohne alles Verdienst und Würdigkeit und daher nur mit Gefühlen der tiefsten Demut, des Gehorsams und opferwilligen Vertrauens umfangen werden kann. Die Propheten der Majestät und Heiligkeit Gottes, ein Amos und Jesaja verkünden eine Religion der persönlichsten Hingebung und der reinsten Demut, die Gesinnung ist und nicht Opfer, Innerlichkeit und nicht Kultus, Opfer des persönlichen Wohles und irdischen Glückes um der Gnade Jahves willen. Die zarteren Propheten der Liebe und gefühlsmäßigen Innigkeit dagegen wie Hosea und Jeremja schildern die Liebe Jahves zu seinem Volke wie Vaterliebe und Bräutigamsliebe und finden eine Innigkeit und Zartheit des religiösen Gefühls, die Liebes-

Digitized by Google

mystik wäre, wenn nicht doch immer in der antiken gruppenhaft gebundenen Denkweise das Volk als Ganzes der Gegenstand der Liebe und in der besonderen israelitischen Willensreligion der handelnde Wille bei Jahve und bei seinen Gläubigen die Probe jeder Gesinnung wäre. Bei Jeremja und Deutero-Jesaja wird daraus schließlich gar die Religion des Opfers und des Leidens, wo das Leiden des Propheten für sein Volk erst die volle Bewährung der Gemeinschaft mit Jahve und das Mittel der Bekehrung der ungläubigen Glieder, ja das Leiden den Frommen selber erst vollendet. Gott haben ist alles, wogegen Leiden und Herrlichkeit der Welt verschwindet. Diese neuen religiösen Töne der Innerlichkeit, der Gesinnungsmäßigkeit, der grenzenlosen Andacht und Demut, der hingebenden Liebe und Gefühlszartheit, der reinigenden und erhöhenden Kraft des Leidens für andere stammen alle aus der gesteigerten Festigkeit des Bundes zwischen Jahve und seinem Volke und werden von da aus bei den namenlosen Propheten, deren Orakel in die großen Sammlungen eingestreut sind, und in den Psalmen oft geradezu zu Tönen einer ganz persönlichen und individuellen Frömmigkeit vom reinsten allgemein menschlichen Charakter, freilich um dann sofort wieder in das Gefühl des Bundes zwischen Jahve und Volksgemeinde zurückzukehren. Erst damit ist die allgemein menschliche Bedeutung des Prophetismus, das ganz persönliche Verhältnis des Glaubens und Vertrauens, der Hingebung und Liebe gegen eine personhaft lebendige, aufs engste mit den Gläubigen verbundene und doch ihm absolut gegenüberstehende Gottheit zustande gekommen, die dann auch ohne die national-religiösen Voraussetzungen der Propheten weiter bestehen und sich noch weiter vertiefen und verinnerlichen konnte. Daher ist auch die Sachlage bei den Propheten nicht ein noch unüberwundener Widerspruch zwischen Universalismus und Nationalismus, Volksgott und Weltgott, sondern gerade aus der gesteigerten Leidenschaftlichkeit, Kraft und Innigkeit des Nationalen selbst geht ihre neue religiöse Welt hervor. Das Verhältnis ist, wenn man Bilder gebrauchen will, nicht das von zurückbleibender Schlacke und geläutertem Edelmetall, sondern das von Mutterlauge und Kristall.

Von hier aus versteht man dann auch erst ganz die Heilsverkündung der Propheten, ihre Orakel vom Rest, der die messianische Herrlichkeit sehen wird. Geschieht die Lösung Jahves vom Schicksal seines Volkes, um ihn zum Herrn statt zum Opfer der Katastrophe zu machen, so ist es eine Lösung doch nur vom Schicksal des Volkes, aber nicht von dem Volke selbst. Jahve gibt sein Volk hin in die Strafe, weil es ihm nicht treu geblieben ist. Aber er will doch eben gerade darin erkannt und anerkannt

Digitized by Google

werden als der Herr Israels. Dann aber muß ganz selbstverständlich ein Rest bleiben, der das Ergebnis dieser Prüfung zieht und in dem der Bund von Gott und Volk, um dessen willen das Verderben kam, nun seinerseits rein und treu verwirklicht wird. Das ist der Rest, der übrig bleibt oder aus den Zerstreuungen zurückkehrt, und über den sich dann die ganze Herrlichkeit der Verheißungen und der Treue Jahves ausschütten wird. Auch dieser Gedanke ist daher kein Erzeugnis rationalisierender Theodizee. Einzelne Orakel nehmen geradezu die volle Vernichtung Israels in Aussicht und denken nur an die Heidenvölker als die staunenden Zeugen eines gerechten Gerichtes. Die meisten aber wollen Israel selbst zum Zeugen haben, das ja doch allein diesen Willen Jahves verstehen kann. Die Propheten bilden sich daher bereits selbst den Rest als Anhänger und Schüler, als Keim eines neuen Israels, als Zeugen, die verstehen und aus den Ereignissen die richtige Folge ziehen können, daß die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang ist und daß die Treue allein auf Jahves Gaben rechnen darf. Auch hier entscheiden praktische Ziele, die aus dem Grundglauben an die Zusammengehörigkeit von Gott und Stamm folgen. Erst eine spätere Zeit hat auf den Rest hingewiesen, um Gott zu rechtfertigen aus seinen Werken und ihrem Erfolg. Dieser Rest wird nun aber ein geläutertes und gereinigtes Israel sein, in dem alles, was die Propheten an ihren Zeitgenossen vermißten, verwirklicht sein wird, eine Gemeinde der strengen Reinheit und Ausschließlichkeit gegen alles Heidnische, des Gottvertrauens und der Demut. Es wird die vollendete Herrschaft Jahves, das Reich Gottes, das neue Davids-Reich, das vollendete Ideal sein. In dieser Herrlichkeit wird dann aber auch Israel Jahves Prophet und Knecht unter den Heidenvölkern sein, die sich zu ihm als dem Herrn der Welt bekehren und mit Israel in Jerusalem dereinst anbeten werden. Hier kehrt die Grundsubstanz, der Bund von Gott und Stamm, nur in neuer Wendung wieder, nicht mehr als Zorn- und Fluchorakel, sondern als Zukunftsweissagung und herrliche Eschatologie in allen Farben morgenländischer Phantasie. Der alte Bund wird ein neuer Bund sein, wo jeder, von Jahve in seinem Herzen belehrt, mit Freuden wandeln wird in aller Kraft und Tugend innigen Glaubens. Die ganze Natur, Himmel und Sterne werden mitzujubeln und mithelfen und das Land Jahves wird ein Land andauernder Wunder und Gnaden sein. Das ist ja dann auch noch der Mittelpunkt der Predigt Jesu.

Und darin stecken nun wieder neue seelische Gehalte; eine weltgeschichtliche Zukunftsspannung, eine die gesamte Völkerwelt umfassende Einheit des Ziels, eine gläubige Geschichtsphilosophie, die doch keine

Digitized by Google

Philosophie ist, ein Optimismus der religiösen Weltbeurteilung, wie er nirgends sich ähnlich findet, eine tätige Mitarbeit und Vorbereitung für dieses Ziel, eine praktische Theodizee, die das Elend der Gegenwart durch die erhoffte Herrlichkeit der Zukunft und die erzieherische Kraft des Leidens überwinden läßt, eine Gegenseitigkeit von Gott und Seele, die das Leiden als Strafen, die Herrlichkeit als Lohn bei der letzten Abrechnung erscheinen läßt und die doch im Grunde auf dem Gnadenbunde ruht, der das ganze Verhältnis erst möglich macht. Auch das sind religiöse Gehalte, die von den Voraussetzungen des Prophetismus sich lösen konnten und dann das eigene große Leben weiter führten, das wir aus der religiösen Geschichte Europas kennen. Dem Gedanken der ewigen Wiederkehr des, wenn auch noch so idealistisch gedeuteten, Weltprozesses steht der Gedanke eines einmaligen sinnvollen Wachstums auf ein letztes absolutes Ziel hin und der einer lebendig eingreifenden göttlichen Erlösung gegenüber, wie es später Augustin treffend formuliert hat[1]).

Der geläuterte Rest ist ein heiliger und geweihter Rest. Um seiner Sünde willen ist Israel dahingegeben, um seiner Läuterung willen soll es erhöht werden. Alles geht aus von der Gebundenheit Jahves an sein Volk, das er erwählt, verwirft und wieder auferweckt und zu seinem Stellvertreter auf Erden macht. Damit gewinnt aber die Sache nun doch noch eine andere Seite. Die Bindung ruht auf einer Bedingung, auf der Voraussetzung der Treue und des Gehorsams gegen Jahves Gebote. Diese Gebote sind teils religiös-kultische und bedeuten den Ausschluß alles Heidentums, teils sind sie sittliche und rechtliche und bedeuten die gute alte Sitte Israels. Beides hängt unter sich eng zusammen, wo, wie in der Antike, Kult, Sitte und Recht unlösbar untereinander verwachsen sind. Der reine Kult ist die Fernhaltung von Sitte und Recht der Kanaanäer und der Weltmächte so gut wie von ihren Göttern, und die reine Sitte ist die Fernhaltung von aller Sitte, wie sie in den Heidenstädten herrscht im Zusammenhang mit ihrem Kult. Diese reine Sitte hat das Volk verlassen, und sie wird der heilige Rest von ganzem Herzen halten. So gesehen erscheint der Bundesgott als der Wächter der heiligen Sittenordnung und der Grund seines Handelns als Aufrechterhaltung dieser Ordnung. Die Emporhebung zum Herrn der Welten hat ihren letzten Grund und Sinn darin, daß die Ordnung heiliger und reiner Sitte bewahrt, ihr Bruch bestraft und ihre Wiederbefolgung das Ziel

1) S. De Civitate Dei XII 20—22. Hier ist die Bestreitung der ewigen Wiederkehr mit dem Begriff des Individuellen und der neuen Anfänge verbunden, der ganze Gedanke an der individuell-persönlichen Erfüllung des Seligkeitszieles der einmaligen Person orientiert; eine in jeder Hinsicht interessante Stelle.

Digitized by Google

der Erziehung sein soll. Israel ist das Volk, wo Recht und Gerechtigkeit wohnen soll. Zu diesem Zweck ist es erwählt, diesem Zweck dient seine Erziehung in Strafe und Leid wie in Lohn und Herrlichkeit. Dann aber beruht Jahves Weltstellung in Wahrheit nicht einfach auf dem Postulat der Unzerstörlichkeit des Bundesvolkes, sondern auf seinem sittlichen Wächter- und Regentenamt, das sich in Israel das sittliche Vorbild der Menschheit erwählt und erzieht.

Es ist kein Zweifel, daß dieser Gedanke vorliegt und mit zu dem gehört, was in den Seelen der Propheten unter dem Eindruck der Weltkatastrophen aus dem alten Bundesglauben hervorwuchs. Um deswillen haben dann manche Darsteller im Prophetismus die Erhöhung Jahves zur sittlichen Weltordnung gesehen, die das einzige sei, um dessen willen es wert ist, daß Menschen auf Erden leben, und um deren willen in der Tat Jahve zuletzt allein bei den Propheten die Schicksale regiert. Als geistiger und sittlicher Gott habe er sich hier im Grunde vom Nationalismus gelöst und oberhalb aller Menschengreuel den Thron der sittlichen Weltordnung bestiegen. Das wäre eine Art Kantischer Religionsphilosophie vor Kant und vor der Stoa, noch nationalistisch gebunden und in anthropomorpher Bildlichkeit und Gegenständlichkeit befangen, welche Hülle nur abgestreift zu werden braucht, um die reine sittliche Menschheitsreligion darunter hervortreten zu lassen.

Allein das wäre nun doch eine gründliche Mißdeutung der Propheten und vor allem eine Verkennung des Wesens der von ihnen gemeinten Sittlichkeit, eine jener abstrakten Deutungen, die vor keinem konkreten Verständnis stand halten kann, eine Erklärung, die angeblich auf das Wesen der menschlichen Vernunft zurückgeht, aber gerade deswegen etwas zu erklären unternimmt, was nicht vorhanden ist, und das, was vorhanden ist, gerade nicht erklärt.

Die Sittlichkeit der Propheten ist nicht die Sittlichkeit der Menschheit, sondern die Israels in der ganzen Ungeschiedenheit von Sitte, Recht und Moral, die allen antiken Völkern eigen ist. Die Völker oder Heiden gewinnen an ihr nur Anteil, wenn sie zu Jahve sich bekehren und seine Gebote annehmen. Sonst ist gegen sie der Bann aufs strengste geboten, wie die prophetische Geschichtserzählung und auch das Deuteronomium nachdrücklich einschärfen. Eine humane Behandlung wird gegen den Fremdling in den Toren oder den Metöken allerdings verlangt; aber sie ist eine Art Gastrecht, das zu den heiligenden und schützenden Wirkungen des Hauses und Ortes gehört. Im übrigen werden gegenüber den Fremdstämmigen, genau wie überall im Altertum, die humanen moralischen Forderungen aufgehoben. Ihm gegenüber ist Zins und Versklavung bedingungslos be-

Digitized by Google

rechtigt, die gegen Volksgenossen gar nicht oder nur eingeschränkt statthaft sind. Als Sitte Israels ist diese Sittlichkeit den Propheten überdies völlig selbstverständlich. Sie spielen nur ganz gelegentlich und in sehr unbestimmten Ausdrücken darauf an. Wer die Prophetenschriften auf sittliche Aeußerungen hin durchsucht, wird erstaunt sein, überaus wenig zu finden. Es ist eben für die Propheten etwas Selbstverständliches und kein Problem, eine Ueberlieferung der guten alten Zeit und nichts Neues. Ihre sittliche Idee steckt wesentlich in dem Kampf gegen die Baale Kanaans und gegen die Götter der Fremdmächte. Denn alle diese Gottheiten bedeuteten zugleich eine Sitte und ein Recht, einen fremden Kultus- und Gesittungstypus, gegen den sich das echte Israel leidenschaftlich wehrt als gegen eine gottlose Neuerung. Die Propheten sind ja nicht die Fanatiker des Monotheismus, wie man sie oft sich vorstellt, sondern die Vertreter der Ungemischtheit und Reinheit israelitischen Wesens, in dem die alte Vätersitte mit dem Jahve-Kult aufs engste zusammenhing. Daher ist ihre Sittlichkeit und die all ihrer Nachfolger gebunden geblieben an den Gegensatz gegen die Heiden und Fremden, die man die Völker nannte. Die Besonderheit der Motivierung aus dem Jahveglauben, die Abtrennung der Reinen von den Unreinen, der Gläubigen von den Ungläubigen gehört wesentlich zu dieser Sittlichkeit, die eben eine religiöse und keine allgemeine rationale Sittlichkeit ist. Sie ist nichts ohne die Zugehörigkeit zum erwählten Volke und ohne die Anerkennung und Anbetung Jahves, nichts ohne die Gemeinde, in der die handelnden Willen verbunden sind. So hat ja auch noch Jesus sich nur gesandt gewußt zu den Kindern vom Hause Israel, ist bei Juden und Christen die Scheidung von Reinen und Unreinen, von Christusgläubigen und Heiden eine Grundvoraussetzung aller Ethik.

Das ist bereits ein ganz deutlicher Zug, der sie von jeder rationalen Ethik scheidet. Noch deutlicher aber wird das, sobald wir nach dem Inhalt dieser Sittlichkeit fragen. Er wird nirgends grundsätzlich entwickelt, sondern stets nur gelegentlich berührt, zeigt aber dann jedesmal die charakteristischen inhaltlichen Züge einer alten einfachen bäuerlichen und kleingewerblichen Sitte mit manchen Resten aus der alten Nomadenzeit, den Gegensatz gegen Sitte und Recht der kananäischen Städte, gegen Luxus und Machtwesen der großen Weltmächte, gegen das Gepränge und die Politik des Hofes und der Großen, gegen das Aufkommen eines Beamtenstaates und gegen den Druck des Beamtentums, gegen Recht und Gebräuche der städtischen Geldwirtschaft. Mustert man die Prophetenschriften, zu denen in dieser Hinsicht ja auch das Prophetengesetz, das sog. Deuteronomium, und die prophetisch gefärbte Urgeschichte gehören, dann begegnet

Digitized by Google

man immer nur denselben einfachen Forderungen: Gerechtigkeit gegen Witwen und Waisen, was die Erhaltung der Landlose bei den Familien gegenüber dem Bauernlegen der Nobilität und der Ausbeutung durch städtisches Geschäft bedeutet; Freiheit und Ehre des Mannes gegenüber der Gewalttat der Großen und Beamten; Kampf gegen das harte Pfand- und Verschuldungsrecht der neuen städtischen Gesellschaft, was das eigentliche soziale Problem aller antiken Gemeinwesen ist; strenge Sicherung des Eherechtes oder der Legitimität der Kinder, die gleichfalls mit den Bedürfnissen des Grundbesitzes zusammenhängt; gerechtes Gericht durch die angestammten Aeltesten gegenüber der Bestechlichkeit und parteiischen Praxis der herrschenden Richter und Beamten; Handhabung der genauen alten Maße und Gewichte gegenüber den Praktiken der Händler; Kampf gegen den städtischen Luxus und die Ausbeutung der Nobilität, gegen die den Großmächten nachgeahmte Kriegsführung mit Roß und Wagen, gegen die geworbenen Heere an Stelle der alten Bauernaufgebote; biedere Wahrhaftigkeit und Treue des Verkehrs; Humanität gegen Sklaven und Metöken als Genossen des Hauses und Ortes; Unterhaltspflicht gegenüber dem Armen, der als zurückgekommener Bauer die Nachlese bei den Reicheren halten darf oder als ausnahmsweise besitzlos gewordener die Milde der Stammesgenossen finden soll; Schonung der Haustiere und des Bodens, die dem Bauern und Viehzüchter die Existenz gewähren. Es sind teilweise Forderungen, die sich in allen antiken Stämmen beim Uebergang von der bäuerlichen zur städtischen Kultur finden, teilweise Forderungen, wie sie sich aus dem Freiheits- und Ehrgefühl selbständiger Losbesitzer und aus der Intimität und Gegenseitigkeit einer einfachen Nachbarschaftsethik [1]) ergaben, wo gegenseitige Hilfsbereitschaft und Ehrlichkeit die Voraussetzung der Existenz sind, Leistung gegen Leistung steht und in Streitfällen ein patriarchalisches Schiedsgericht die Gegensätze schlichtet. Darüber hinaus scheint in der Tat die israelitische Sitte von alter Zeit her viele Züge ehrlicher Gerechtigkeit und humaner Schonung, vor allem strenger Sexual-Moral, besessen zu haben, wobei man nur die bereits erwähnte Beschränkung auf die Volksgenossen nicht vergessen darf. Geht man den prophetischen Forderungen auf den Grund, so erklären sie sich jedoch zumeist aus der sozialen und politischen Geschichte des Landes und der israelitischen Ansiedelung. Von Anfang an bestand hier der Gegensatz zwischen den die

1) Auch das ist von Max Weber mit Recht als ein feststehender Typus bestimmter ethischer, zugleich soziologisch bestimmter Denkweise bezeichnet worden. Archiv Bd. 41 S. 84, freilich mit ausschließlicher Betonung des do-ut-des-Standpunktes; über ähnliche Verhältnisse im europäischen Mittelalter s. meine »Soziallehren« S. 238 ff.



Digitized by Google

Höhen bewohnenden Bauern und den in den Tälern ansässigen Städtern mit ihrer städtischen Kultur. Das erste waren die eingewanderten Hebräer, das zweite die eine alte städtische Kultur besitzenden Kananaäer. Das davidische Königtum hat beide zusammenzuziehen versucht, das Königtum selbst mit einer städtischen Kultur verbunden und mit einer aus den reichen Besitzern oder aus königlichen Beamten gebildeten Nobilität umgeben. Das gilt vom Nordreich und vom Südreich. Die auswärtigen Bündnisse und Heiraten, die militärischen Notwendigkeiten und die Bedürfnisse der Höfe haben den Gegensatz freilich statt ihn zu verwischen nur verschärft. In den großen politischen Katastrophen halten es daher die Propheten ebensosehr mit der Enthaltung von jeder Großmachtspolitik wie mit dem alten sozialen Recht. Sie tun es umsomehr als beides ja auch mit dem Gegensatz gegen die fremden Gottesdienste der kananäischen Städte und der fremden Mächte zusammenhing. Es ist also schlechterdings kein Vernunftrecht, keine Verkündigung sozialer Sittlichkeit an sich. Mit Humanität und Freiheit oder gar Demokratie und Sozialismus im modernen Sinne hat diese Ethik keinen Faden gemeinsam. Es ist vielmehr das alte Recht und die alte Sitte der bäuerlichen Sippen, die ja freilich auch ihrerseits Städte d. h. befestigte Orte haben, aber darum nicht städtisch und großmächtlich geworden sind, das alte Recht mit seiner intimeren und persönlicheren Beziehung der Individuen aufeinander, mit seiner Unabhängigkeit und Ehre des freien Mannes und seiner Fürsorge für die Aufrechterhaltung des sozialen Bestandes, mit seinem harten Vergeltungs- und Gegenseitigkeitsstandpunkt und seiner gelegentlichen formlosen Billigkeit und Milde [1]).

Nun wäre es aber gänzlich verfehlt, um deswillen die Propheten als Klassenvertreter und die prophetische Opposition als Aeußerung sozialer Klassengegensätze zu betrachten. Gerade das wäre die flachste Erklärungsmanie. Die Propheten, soweit wir ihre Namen und von den bekannten unter ihnen die Lebensumstände kennen, gehören verschiedenen Ständen an. Amos ist ein Viehzüchter, Jesajas stammt aus der Nobilität, Jeremja ist ein Priestersohn. Vor allem aber beweist das ungeheure Uebergewicht der religiösen Polemik gegen die fremden Götter und die gottlosen Bündnisse, daß die Ehre Jahves und die Zusammengehörigkeit von Stammesgott und Volk der schlechthin entscheidende und Anstoß gebende Grundgedanke ist.

1) Näheres hierüber s. bei Louis Wallis, Sociological Study of the Bible, Chicago, 1912. Hier ist jedoch die innerliche ethische und religiöse Umfärbung des Soziologischen nicht genügend herausgearbeitet; s. auch meine Anzeige dieses Buches in Theol. Lit.-Zeitung 1913, S. 454 ff.

Digitized by Google

Die ethisch-soziale Polemik geht erst im Gefolge der religiösen und folgt aus ihr. Die Töne des Pathos und des Gemütes klingen zu der Schilderung des Gottesverhältnisses, die ethische Predigt ist völlig gelegentlich und ihr tieferer sozialer Sinn ist überhaupt aus den dürftigen Worten erst zu erschließen. Nur weil zu dem engen Verhältnis von Jahve und Stamm auch nur diese Ethik paßte, ja mit ihm selber unmittelbar gegeben war, tritt sie mit ein in die Ideenwelt der Orakel, Predigten und Lieder der Propheten.

Vor allem aber ist auch sie in der neuen Accentuierung des Jahveglaubens und in der ernsten Gesamtlage der politischen Daseinskrisis, wo es sich um Tod und Leben und nicht mehr bloß um gute Ernten und reiche Vermehrung des Viehs als Lohn für Gehorsam und Treue handelte, auch ihrerseits aus der alten Stammesethik bäuerlich angesiedelter Halbnomaden etwas Anderes und Neues geworden. Die Betonung der Enthaltung vom ungöttlichen Großmachtwesen, des Vertrauens auf Jahve allein, die Selbstbeschränkung auf die väterliche einfache Lebensweise, der Verzicht auf eigene Macht und Kraft schafft die Verherrlichung der Demut, des Gottvertrauens und der Selbstbescheidung. Das bricht den militärischen Geist der alten Baueraufgebote und läßt die Tugenden des Friedens und der geduldigen Güte stärker hervortreten. Die Siege Israels erficht nach der prophetisch gedeuteten Urgeschichte stets die Bußgesinnung Israels und die Wunderhilfe Jahves. Kriegsethik und Kriegsreligion treten zurück, und völkischer Haß schwelgt nicht mehr in eigenen Heldentaten, sondern in der Ausmalung der Straftaten Jahves. Die Betrachtung der Leiden und Katastrophen als Strafgericht, Erziehung und Läuterung bewirkt weiterhin die Schätzung der Leidensbereitschaft und die Teilnahme am Leidenden. Der Stolze wird erniedrigt und der Leidende erhöht werden. Das schafft dann auch die Sympathie mit den Armen und Deklassierten, die die Opfer der neuen Verhältnisse sind und damit als Jahves besondere Schutzbefohlene erscheinen. Die Fürsorge für die Volksgenossen wird zur Menschenliebe und zum Mitleid mit dem Leidenden. Die Verschmelzung von Demut, Gottvertrauen, Leiden, Armut und Geduld vollzieht sich, die den ethischen Idealbegriff der gottvertrauenden Demut und Armut schafft, und die religiöse Erwärmung des Verhältnisses von Jahve und Volk erfüllt diesen Begriff des Armen mit einer gewissen religiösen Innerlichkeit. Nicht Reichtum und Ehre vor der Welt, sondern Gerechtigkeit und Demut vor Jahve macht den wahren und echten Menschen. Ein solcher Armer ist das ganze leidende und hoffende Volk der reinen Jahveverehrung und innerhalb seiner wiederum sind es insbesondere alle Leiden-



Digitized by Google

den, Gedrückten und Deklassierten, von denen die Voraussetzung gilt, daß ein demütiger und zerschlagener Geist Gott wohlgefälliger ist als ein hoffärtiger und gewaltsamer. Man wird mit Sicherheit sagen dürfen, daß solche Gedanken aus der prophetischen Religion erst hervorgegangen sind und zu der bäuerlichen Härte und Selbstgerechtigkeit nicht passen, die in Israel nicht geringer gewesen sein wird als sonst in der Welt; davon bleibt ja auch die ganze Reziprozität von Lohn und Leistung, die Gerechtigkeitsforderung, zurück, die heute noch das Alte Testament aller Bauernethik so wohlverwandt und anziehend macht. Die Seligpreisung der Armen und Leidenden unter der Voraussetzung ihrer größeren Geneigtheit zu Demut und Gottvertrauen [1]) klingt ja auch noch bei Jesus nach und erfüllt vor ihm die ganzen Psalmen. Sie ist das Ergebnis der prophetischen Politik und ihrer damit zusammenhängenden Stellung zu den sozialen Kämpfen in Israel, aber zugleich durchdrungen von ihren ganz besonderen religiösen Ideen, in denen Volk und Jahve das Schicksal überwinden und ihm gegenüber durch Erfüllung mit neuen seelischen Gehalten zum Herrn werden. Damit ist auch deutlich, daß die bekannte Erklärung Nietzsches, der dieses ethische Ideal aus dem Ressentiment der Schwachen gegen die Starken, der Sklaven und Parias gegen die Herrenvölker herleitet, falsch ist. Es stammt in Wahrheit und zuerst aus der Unzerbrechlichkeit des Jahveglaubens und aus einer Entgegenstellung der inneren Welt gegen die äußere Machtwelt. Zum Ressentiment ist es freilich später oft genug worden, als die Pariastellung der Juden ihnen nur in der moralischen Ueberlegenheit und der Zukunftshoffnung eine Entschädigung für ihre Leiden übrig ließ und die Not an sich zur Tugend wurde. Wie weit die Propheten selber aber noch davon entfernt waren, zeigt der Umstand, daß sie in voller innerer Freiheit aus Liebe zu Jahve nur den alten Glauben und die alte Sittlichkeit vertreten, daß sie gerade erst die vertiefte, Gott gefällige Gesinnung anerziehen, dagegen nicht bestehende Verhältnisse rechtfertigen wollen. Für sie ist all das noch ein Durchgangspunkt, der für den Rest zu einer herrlichen politischen und sozialen Zukunft in Bälde führen soll, nicht ein Selbstzweck und ein Lebensideal auf unbegrenzte Sicht. Die Moral des Leidens und der Demut sowohl in ihrem großen religiösen Sinn als in ihrer kleinlichen und giftigen Gestalt als Ressentiment ist erst eine Ablösung und Verselbständigung dieser Ideenwelt,

1) Dieser Zusammenhang ist erkannt in der von Lagarde angeregten Untersuchung von A. Rahlfs, Ani und Anaw in den Psalmen, 1892. Das erste Wort heißt »arm«, das zweite »unter Jahve in Demut sich beugend«. Der Gleichklang und die Gleichstämmigkeit des Wortes bedeuten aber mehr als Rahlfs, der vor allem scheidet, zugibt.

Digitized by Google

nachdem die realen Voraussetzungen der Zeit der Propheten dahin waren.

So enthält die prophetische Predigt ein ethisches Individualideal, das bei Jeremja völlig persönlich empfunden und dargestellt ist und das später in dem Bilde des Knechtes Jahves zu seinem äußersten Pol gelangt. Aber das gruppengebundene Denken der Antike stellt nun freilich noch stärker das Sozialideal in den Vordergrund, das darum auch in der Regel allein beachtet wird. Nur gilt es auch hier sich ebensosehr vor allen Modernisierungen als vor jeder einfachen Herleitung aus altem bäuerlichem Patriarchalismus zu hüten. Auch hier färbt die prophetische Predigt das alte Ideal neu und ist das Neue zugleich etwas ihr ganz Eigentümliches. Die enge Zusammengehörigkeit der heiligen Gemeinde Jahves breitet über jedes Glied und auch über die Metöken und Sklaven eine innere Gemeinsamkeit, eine gemeinsame Bezogenheit auf den gleichen höchsten Gott des Landes, aus, so daß daraus zwar nicht die abstrakte Gleichheit, aber doch eine die Schranken und Besitzverhältnisse überwindende Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit und ein allgemeiner Anspruch auf die Gaben Jahves an sein Volk hervorgeht. Je wärmer und inniger dabei das Verhältnis zu Jahve aufgefaßt wird, um so mehr überträgt sich diese persönliche Wärme auch auf das Verhältnis der Volksgenossen zueinander. Das wird unterstützt durch die Fortdauer des alten Ideals der Gleichheit und der Erhaltung der Landlose und wird zur Milde gegen die armen, enteigneten und heruntergekommenen Volksgenossen um Jahves willen; es überträgt sich auf alle, die Gäste und Mitbewohner des heiligen Bodens sind. Zugleich ist die Gegenseitigkeit der Beziehungen auf das Verhältnis von Person zu Person, auf gerechtes Schiedsgericht, Treue, Ehrlichkeit und gegenseitige Aushilfe gestellt. Es ist die alte Nachbarschaftsethik ohne ihren harten Vergeltungscharakter und ihren derben Nützlichkeitsstandpunkt, aber mit ihrer persönlichen Angewiesenheit von Mensch zu Mensch, mit Recht und Billigkeit und persönlicher Rücksicht im Richterspruch und gegenseitiger Aushilfe im Bedürfnisfalle, freilich auch mit harten Strafen im Verfehlungsfalle. Sie erscheint nun als Brüderlichkeit, Güte, Milde, Gerechtigkeit der Kinder vom Hause Israel, der Erwählten Jahves, gegeneinander, wie sie in alter Zeit angeblich üblich und in den kleinen, allem Weltmachtwesen fernen Kreisen annähernd möglich war. Damals sorgte man sich nicht um Hof und Heer, um Welt und Staat, sondern um Gerechtigkeit und Hilfe von Person zu Person. So soll es wieder werden. Man wird sicher sagen dürfen, daß das Idealisierungen der alten Zeit sind, die über diese selbst weit hinausgehen. Sie stammten aus dem Jahve-

Digitized by Google

Glauben der Propheten, der mit seinen ihn zum Weltgott erhebenden Folgerungen ja auch seinerseits über die alte Zeit weit hinausging. Es ist darum wohl begreiflich, daß diese Ethik der Brüderlichkeit mit der endgültigen Verinnerlichung Jahves zum Gott der Seele auch eine Forderung an die Menschheit werden konnte. Aber sie ist es innerhalb Israels niemals ganz geworden, weil hier auch Jahve sich nie von seinem Volke wirklich gelöst hat. Auch noch bei Jesus ist die Folgerung nur zurückhaltend gezogen. Alle Hilfe gilt zunächst nur den Kindern vom Hause Israel; aber er muß erleben, daß er bei einem Heiden mehr Glauben findet als in Israel, und lehrt daher auch ein Gleichnis, wo der Samariter das Gesetz Gottes besser erfüllt als Priester und Levit.

Die Ethik der Propheten hat, gerade indem sie aus dem alten Ideal hervorgeht und dieses in der Glut ihres Jahveglaubens unbewußt umschmilzt und umfärbt, indem sie von der alten Nachbarschaftsethik unter Ueberspringung aller komplizierteren Kulturverhältnisse zur menschlich-persönlichen Brüderlichkeit emporsteigt, eine ungeheure welthistorische Bedeutung erlangt. Nur aus diesem Material einfacher bäuerlich-nachbarlicher Stammessitte und der gleichzeitigen Voraussetzung eines engsten Zusammenhangs von Gott und Stamm gerade in dieser sittlichen Gesetzgebung konnte der radikale religiöse Individualismus des frommen Judentums und dann noch mehr des Christentums sich bilden. Aber ebenso verständlich ist, daß sie für ihre eigene Gegenwart versagte und unmöglich war. Die Könige, die Nobilität und die Militärs, die Vertreter der städtischen Kultur mögen alle möglichen Laster gehabt haben; es werden ungefähr dieselben sein, die sie noch heute im Orient haben. Aber mit der prophetischen Predigt konnten sie nicht leben und sich erhalten. Sie mußten in ihrem eigensten staatlichen Lebensinteresse Weltpolitik machen und konnten den Prozeß der sozialen Umwandelungen nicht aufhalten. Von ihren Bedürfnissen aus erschien die prophetische Predigt als reine Utopie, und so hatten sie auch ihrerseits ihre Heilspropheten, die das Ziel der Erhaltung und Rettung ohne die utopischen Bedingungen der Unheilspropheten, im übrigen aber mit demselben eschatologischen Material wahrsagten, welch letztere in der Bibel allein erhalten geblieben sind, nach dem Grundsatze, daß nur der Prophet wahrhaft von Gott gesandt ist, dessen Orakel eintreffen (5 Mos. 18 22). Ihre Unheilsweissagung ist eingetroffen, aber der Rettungsweg, den sie empfahlen im Namen ihres Gottes, war eine Utopie. Sie stemmten sich gegen den Lauf der kulturellen Entwickelung und den Lauf der politischen Notwendigkeiten. Ihr leidenschaftlicher Jahveglaube hatte von beidem keine Ahnung und

Digitized by Google

schuf aus altem Glauben und alter Sitte die religiöse Ethik eines theistisch-persönlichen Gottesglaubens, die nach ihrer nationalen Entschränkung von der höchsten Weltbedeutung werden sollte. Sie gleichen Saul, der auszog eine Eselin zu suchen, und eine Königskrone fand. Ihre große Schöpfung aber paßte so wenig zur Welt wie die Königskrone zu Saul. Es ist die schroff und einseitig religiöse Ethik der Innerlichkeit Gott gegenüber und der Brüderlichkeit vor dem Angesichte Gottes, die auch bei Jesus mit Welt und Staat, Besitz und Krieg, Handel und Geschäft so wenig anzufangen wußte, so unmöglich für die Staatsmänner Israels wie später die christliche für einen Celsus und für einen Symmachus. Der utopische Charakter zeigt sich in der Ausmalung des Restes und seiner Schicksale. Er wird ein Ideal religiöser und sittlicher Vollkommenheit sein ohne Krieg und Leid; aber dafür wird ihm auch Jahve in seiner Wunderkraft alle Sorgen für die äußere Existenz abnehmen, er wird die Natur und die fremden politischen Gewalten Israel unterwerfen. Dann wird man die Schwerter umschmieden können in Pflugscharen und wird der Wolf bei dem Lamme wohnen; dann wird Jahve Frühregen geben und Spätregen, ja Wunderquellen öffnen in der Wüste; auf daß ein jeder unter seinem Feigenbaum und Weinstock sitzen könne; die Kinder Israels werden ruhig um seinen Tempel wohnen, zu dem alle Heiden pilgern werden, um sich Jahve, dem Gotte Israels, zu unterwerfen. Diese Weissagungen sind demgemäß auch niemals eingetroffen. Beträchtlich gemildert, aber immer noch verwegen genug zeigt sich diese Utopie in dem eigentlichen Reformversuch der prophetischen Gesetzgebung, dem Deuteronomium. Hier wird Besitz und Gedeihen ganz einfach abhängig gemacht von Jahves Gnade, der die Natur regiert. Es wird dem Könige befohlen: »Er soll sich nicht viele Rosse halten, noch das Volk nach Aegypten zurückführen, um sich viele Rosse zu verschaffen, während Euch doch Jahve gesagt hat: Ihr sollt diesen Weg nie wieder zurückkehren! Auch soll er sich nicht viele Frauen halten, damit sein Herz nicht abwendig werde, und Silber und Gold soll er sich nicht in Masse anhäufen. Wenn er den königlichen Thron eingenommen hat, soll er sich eine Abschrift dieses Gesetzes, die man sich von den levitischen Priestern geben lassen muß, in ein Buch schreiben. Und er soll es immer zur Hand haben und sein Leben lang darin lesen, auf daß er Jahve seinen Gott fürchten lerne und auf die Ausführung aller Aussprüche dieses Gesetzes achte, daß er sich nicht hochmütig über seine Volksgenossen erhebe und von den Geboten weder zur Rechten noch zur Linken abweiche, damit er und seine Söhne eine lange Reihe von Jahren inmitten Israels die Herrschaft

Digitized by Google

führen« 5 Mos. 17 15—20. Das Gesetz enthält dann nun wahrlich viele Gebote, die durchzuführen für einen König schwer sein würde, der nicht unter fortwährendem übernatürlichem und helfendem Schutze Jahves steht. Es sei nur als das utopischeste das Militärgesetz hervorgehoben: »Wenn du gegen deine Feinde in den Krieg ziehst und Rosse und Wagen sowie ein an Zahl dir überlegenes Kriegsvolk erblickst, so sollst du dich nicht vor ihnen fürchten; denn Jahve, dein Gott, der dich aus Aegypten geführt hat, ist mit dir. Wenn ihr euch nun zum Kampfe anschickt, so trete der Priester heran und rede zu dem Volk: Höre Israel, ihr schickt euch heute an zum Kampf mit euren Feinden; seid unverzagten Mutes und fürchtet euch nicht, erbebet nicht und erschreckt nicht vor ihnen. Denn, Jahve, euer Gott zieht mit euch, um für euch mit euren Feinden zu streiten und euch Sieg zu verleihen. Dann sollen die Beamten also zum Kriegsvolk sprechen: Jedermann unter euch, der ein neues Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat, der trete ab und kehre heim, damit er nicht in der Schlacht umkomme und ein anderer es einweihe. Und jedermann, der einen Weinberg gepflanzt und noch nicht zu nutzen angefangen hat, trete ab und kehre heim, damit er nicht in der Schlacht umkomme und ein anderer ihn zu nutzen anfange. Auch wer sich ein Weib verlobt, aber noch nicht heimgeführt hat, trete ab und kehre heim, damit nicht ein anderer sie heimführe. Weiter sollen dann die Beamten zu dem Kriegsvolke sprechen: Jeder der furchtsam und mutlos ist, trete ab und kehre heim, damit er seine Volksgenossen nicht auch so mutlos mache, wie er ist« 5 Mos. 20 1—8. Oder man denke an das Zukunftsprogramm Ezechiels: neue und dauernde Verteilung der Landlose in dem von allen Heiden gereinigten Lande; Fürsorge für Arme und Priester d. h. für die kein Land besitzenden; Zentralisation des Kultus, der Moralgesetzgebung und der Richtertätigkeit in Jerusalem; ein gereinigtes Leben der Buße und Demut, der Liebe und Güte; strenge Entsprechung von Verdienst und Lohn, Sünde und Strafe auch im individuellen Schicksal; der König als Großgrundbesitzer zur Unterstützung der priesterlichen Leitung; über allem Jahves Wunderkraft, der Sieg und Frieden, Fruchtbarkeit und Gedeihen garantiert und aus dem Tempelberge die das ganze Land nährende Wunderquelle entspringen läßt. Das ist nicht ein Priester- oder Kirchenstaat, sondern eine Utopie, ein prophetisch-orientalisches Gegenstück der platonischen Politeia, nicht eine Parallele zu den gleichzeitigen rationalisierenden, das Herkommen an der sittlichen Vernunft messenden Gesetzgebung griechischer Stadtstaaten, sondern ein orientalisch-religiöser Messiastraum.

Solche Utopien haften nicht als Uebertreibung und Schranke an

Digitized by Google

der prophetischen Predigt, sondern entquellen aus ihrem innersten und eigensten Wesen. Es steht hier genau so wie bei dem Nationalismus und der innerhalb seiner sich bildenden Universalreligion. Wer das nicht versteht, hat die ganze Predigt und ihre Weltwirkung nicht verstanden. Es ist die theistisch-religiöse Ethik, die zwar aktiv und gestaltend, optimistisch und zielgewiß genug ist, die nichts mit Mystik und Kontemplation, Endlichkeitsgefühl und Quietismus zu tun hat, die aber die Triebkräfte und die Ziele des sittlichen Willens oberhalb der gewöhnlichen Welt, ihrer natürlichen Bedürfnisse und ihrer kulturellen Aufgabe hat. Vor allem fehlt jede Idee des Staates und dessen was dazu gehört. Er ist das Gegenteil hellenischer und römischer Ethik und Gesetzgebung, die von der Polis ausgehen und beim Imperium enden. Es ist darum freilich auch nicht etwa Askese in irgend einer der vielen Bedeutungen dieses Wortes. Denn Arbeit und Schaffen versteht sich hier ebenso von selbst wie die Güte Gottes in der von ihm geschaffenen Welt. Aber es ist eine Kulturindifferenz, die aus der Höhenlage und dem Quellpunkt dieser Willensreligion innerlich notwendig folgt, und damit ein Weltgegensatz, der sich als Zukunftsutopie und als Leidenswille gegenüber der gegenwärtigen Welt notwendig äußern muß. Der Prophetismus ist die Religion eines personhaften, überweltlichen Willensgottes und der in Gemeinschaft mit ihm sich bildenden menschlichen Persönlichkeit, wenn man einmal so abstrakte, die letzten Folgen mit einbegreifende Formulierungen wagen will. Er ist eben damit eine Ethik der Aktivität und der Willensanspannung beim Menschen, die ihr Urbild am göttlichen Schaffen hat. Aber diese Aktivität und Willensanspannung ist indifferent gegen Welt und Kultur im abendländischen Sinne, gegen alle ethischen Werte, die außerhalb der persönlichen Gottbezogenheit des einzelnen und der gegenseitigen Gottverbundenheit der Gemeinde liegen. Alles natürliche ethische Gefühl von Menschenwert und Menschengemeinschaft wird ganz von selbst in diese einzigen und allein wahrhaften ethischen Werte aufgesogen und einverleibt. Was hülfe es den Menschen, wenn er die Welt gewänne und nähme Schaden an seiner Seele: so hat Jesus später diesen Gedanken noch schärfer und reiner ausgedrückt.

Die welthistorische Wirkung von alledem tritt freilich erst zutage mit dem Christentum. Das nachexilische Judentum ist zwar ein Werk der Propheten, die es zusammengehalten und wieder gesammelt haben durch ihre Ideenwelt, und ein günstiges Geschick hat diesem Rest wieder eine Existenz auf dem alten heiligen Boden unter persischer und später hellenistischer und römischer Fremdherrschaft verstattet, unter gleichzeitiger Angliederung der Diaspora, die

Digitized by Google

nicht wieder heimkam. Aber dieser Rest glich nicht dem Ideal der Propheten, weder in seinem äußeren Schicksal noch in seinem inneren Gehalt. Er zog um sich den Zaun des Gesetzes gegen die Heiden und konzentrierte sich im reinen levitischen Tempeldienst. Seine Hoffnungen verlegte er auf die messianische und apokalyptische Zukunft. Das Leben in der Zwischenzeit wandelte sich von der Ethik Jahve vertrauender, an der Vätersitte hängender Bauern immer mehr zu dem von Händlern und Gewerbetreibenden, die in fleißiger Arbeit noch immer das Ethos der Propheten befolgten und nach außen gegen den Druck der Heiden und der den Heiden sich Assimilierenden die Moral des Ressentiment entfalteten. Das nachtrajanische Judentum verfiel vollends dem Wesen der Pariavölker, ohne freilich darum die väterliche Sittlichkeit aufzugeben. Aber es entstand daraus wieder eine neue Verbindung und Mischung, die einen neuen und eigenen Typus der Moralität darstellt. Diesen Typus hat Sombart in seinem bekannten Judenbuche zu schildern gesucht, die Moral eines auf Handel und Zinsgeschäft abgedrängten Pariavolkes, das in antiker Weise eine hohe Moral gegenüber seinen eigenen Gliedern behauptet, den Fremden gegenüber sie einschränkt und im Ressentiment sich entschädigt, sein Händlerwesen mit seinem erhabenen Jahveglauben durch den Glauben an göttlichen Lohn für fleißige Arbeit verbindet. Wieweit die von Sombart daraus gezogenen Folgerungen für die Entwickelung des Kapitalismus berechtigt sind, kann hier unbesprochen bleiben. Dagegen ist aufs stärkste zu betonen das schwierige Verhältnis des reinen Ghetto-Judentums zur abendländischen Kultur, das von Philo bis Mendelsohn nur mit Schwierigkeiten zu durchbrechen war und heute noch im Zionismus als lebendiges Problem vor uns steht. Nicht minder ist in diesem Zusammenhang an das schwierige Verhältnis der zweiten Tochterreligion des Prophetismus, des Islam, zur weltlichen Kultur zu erinnern. Auch er ist durchaus positiv und weltbejahend, aber auch er hängt mit einer ursprünglich kriegerischen Stammesreligion und mit einer einfach persönlichen Ethik zusammen, die die rein humane abendländische Kultur und ihre verwickelten Weltinteressen nur schwer aufzunehmen vermag. Die arabische Kultur der Kalifen ist ein so schwieriges Problem wie die christliche des Mittelalters und hat in der Religiosität des Koran geringen Halt, freilich auch geringere, stets neu das Problem vertiefende Kontraste, als das Christentum es an der Bibel hat. Die islamische Kultur hat daher auch kürzer gedauert.

Im Christentum oder besser in der Jesuspredigt lebt der Prophetismus noch einmal auf und verjüngt er sich. Wie bei diesem erschallt auch bei Jesus die Unheilsprophetie vom Gericht und dem

Digitized by Google

Fall Jerusalems und dahinter die Heilsprophetie des Gottesreiches, in der das Ideal volle Wirklichkeit sein wird auf einer erneuten und verjüngten Erde. Auch bei ihm ist es ein kleiner Rest, der durch die schmale Pforte geht. Wie bei ihnen geht die Forderung auf Enthaltung von aller Macht und Lust der Welt, zur Sammlung auf die Grundtugenden der gläubigen Demut und der opferbereiten Bruderliebe als der Bedingungen für die Erlangung des Gottesreiches. Wie bei ihnen geht die Forderung an die Innerlichkeit der Gesinnung und gegen die Selbstberuhigung bei Kult und Ritus. Und wie bei ihnen ist die sittliche Forderung gleichgültig gegen die Bedingungen des Lebens in der Welt, des Staates und der Kultur, rein auf den unendlichen Wert der Seele und die Gemeinschaft der Seelen gerichtet. Nur ist alles hier noch viel innerlicher, persönlicher, allgemein-menschlicher. Das Ideal haftet jetzt an keinem historischen und keinem sozialen Gegensatz, genau so wie der himmlische Vater zwar Israel erwählt hat, aber dem Abraham aus Heiden und Steinen Kinder erwecken kann. Dem entsprechend ist die gläubige Demut zur Selbstverleugnung und die brüderliche Stammesgemeinschaft zum opferwilligen Dienen des einen für den andern geworden. Ohne den Jahveglauben und die Vorzugsstellung Israels abzustreifen ist alles innerlicher, menschlicher, jenseitiger geworden. Die politischen Hoffnungen sind aus dem Ideal ausgetilgt, dem heidnischen Kaiser soll sein Recht erwiesen werden, und auch das Gottesreich trägt nicht mehr politische Farben, die für diesen Verzicht entschädigen. All das bedeutet wieder eine neue geistige und seelische Welt, die sich nun auch ihrerseits von ihren Ursprungsbedingungen ablöst und ihren Weltgang antritt als eine selbständige und unendlich folgenreiche geistige Macht. Aber in dem Hauptpunkt setzt das neue Ethos das alte fort, in der ausschließenden und allseitigen Spannung einer theistisch-religiösen Ethik gegen alle Werte der Welt und weltliche Kultur. Es ist freilich auch jetzt keine Askese. Die aktive Lebendigkeit, die Richtung auf höchste positive Ziele, die Willensspannung, die grundsätzliche Güte der Schöpfung bleibt. Keine Spur von indischem oder neuplatonischem Spiritualismus, von kynischer oder mönchischer Methodisierung der Lebensführung, aber ein leidensbereiter, im Opfer sich aufgipfelnder, in Glaube und Bruderliebe den Inhalt des Lebens erkennender Radikalismus, der die Welt hat, als hätte er sie nicht. Durch diesen auffallendsten und schicksalsreichsten Zug hängt das christliche Ethos mit dem prophetischen zusammen, und es hat ihn noch ganz bedeutend gesteigert. Der Kampf zwischen diesem Glaubensradikalismus und der Welt- und Kulturanpassung, die von der aktiv-willensmäßigen Seite her immer wieder möglich und von dem Uebergange

Digitized by Google

auf die abendländische Staaten- und Kulturwelt gefordert wurde, erfüllen die ganze Geschichte des Christentums. Am Anfang hat die Erwartung des baldigen Endes und des kommenden Reiches die Gegensätzlichkeit verdeckt, seit der Einrichtung auf eine dauernde Welt ist sie offenbar und das ethische Problem des Christentums geworden. Ein ähnliches Problem bestand und besteht auch für Judentum und Islam, aber das Christentum hat den Gegensatz aus einer Tiefe und Innerlichkeit des rein menschlichen Gemütes heraus empfunden und bei seiner Universalität die abendländisch humane Kulturwelt mit einer Nachdrücklichkeit aufgenommen, daß bei ihm das Problem des Verhältnisses religiöser und weltlich-kultureller Lebenswerte zu seinem höchsten und allgemein menschlichen Ausdruck gekommen ist. Es ist in dieser Hinsicht nur vergleichbar mit der indischen Herausarbeitung und Lösung des Problems, die freilich in der entgegengesetzten Richtung der völligen Weltaufhebung verläuft. Daß das Christentum in der positiven Richtung der Weltbejahung verläuft, verdankt es seiner Wurzelung im hebräischen Prophetismus. Dafür hat es aber auch dessen innere Spannungen ins Unendliche erweitert und vertieft.

Das ist das wichtige Ergebnis einer solchen Untersuchung. Es ist klar, daß es nur durch eine religionsgeschichtliche Methode gefunden werden konnte, die weder nach den Voraussetzungen der anthropologisch-positivistischen noch nach denen der transzendental-rationalistischen Schule zu erklären und abzuleiten strebt, die vielmehr sich damit begnügt, die in den jeweiligen Konstellationen sich bildenden Inhalte in ihrer neuen Inhaltlichkeit nach- und einfühlend zu verstehen. Das Gesetz der Ablösung und Verselbständigung aller derart sich erzeugenden Inhaltlichkeiten zu eigenen und selbständigen Prinzipien, deren Folgen oft gänzlich über die Ursachen hinausgehen, das Ueberschießen der Wirkungen über die Ursachen und ihre Entfaltung zu neuen folgenreichen geistigen Welten, das ist das einzige Gesetz der Entwickelung, das wir aufstellen können. Die Anordnung dieser Inhaltlichkeiten in einer Skala von Werten ist dagegen keine historische Erkenntnis mehr, sondern eine Abstufung nach Wertgesichtspunkten, die nicht aus der Geschichte oder aus der Reihenfolge deduziert werden können, sondern in wertphilosophischer oder kulturphilosophischer Besinnung durch den Stellung nehmenden Willen und die Erkenntnis der Fruchtbarkeit entschieden werden müssen.

---

Digitized by Google

# Der Fragmentcharakter des Lebens.

## Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik.

Von

**Georg Simmel.**

---

Die Charakterisierung des Lebens: daß es ein Fragment sei und bleibe, kann viel tiefere Begründungen für sich geltend machen, als die Klagen eines banalen Pessimismus verraten. Denn diese pflegen nur die Unerfülltheit unserer Wünsche, die Mängel unserer sittlichen und sachlichen Leistungen, das Unabgeschlossene und Zufällige in unserer Persönlichkeit und unserem Schicksal aufzugreifen. So legt entweder der Wunsch größerer Intensität und Fülle von Kräften und Erlebnissen oder unbedingter Vollendung gleichsam um unser tatsächliches Dasein einen idealen Kreis, von dem zurückrechnend dieses Dasein als bloßer Annäherungsversuch, als mittenwegs gebrochnes Streben zu einer Ganzheit erscheint. Ein tiefer berechtigtes Bild entsteht, wenn man es mit dem Begriff des Fragmentes genauer nimmt: ein Stück, das übrig geblieben ist, indem von einem vorbestehenden Ganzen Teile in Wegfall gekommen sind. Vielfach in der Tat wird das individuelle Leben so empfunden, als bildete es in einer verborgenen Schicht oder vor einem göttlichen Auge ein vollkommenes, seiner Idee restlos entsprechendes Ganzes, von dem aber unzähliges in dem Augenblick gleichsam abbricht, in dem es in unsere empirische Wirklichkeit übergeht. Diese ist wie der Rest oder das Bruchstück, das übrig bleibt, wenn von unserem vollen, metaphysischen Wesen wegfällt, was in die Formen des irdischen Daseins und Bewußtseins nicht hineingeht. Platos Phantasie von der Seele, die selig vollendet im überhimmlischen Raume schweift und durch den Sturz in einen materiellen Körper verstümmelt wird, ist nur eines von den vielen Symbolen für dieses Gefühl: als wäre unsere Wirklichkeit nur das übriggebliebene Bruchstück einer irgendwie bestehenden, überwirklichen Vollendung und Ganzheit unser. —

Digitized by Google

Jenseits solcher Spekulationen, die der menschlichen Bedürftigkeit und dem menschlichen Größenwahn einen Treffpunkt gewähren und die dementsprechend auch nur das einzelne Individuum in der Spannung zwischen seiner unvollständigen Wirklichkeit und seiner idealen Vollkommenheit zeigen — gibt eine andere Blickstellung dem »fragmentarischen« Wesen des Lebens einen ganz neuen Sinn.

Wir stellen, bewogen durch ein unbeirrbares Gefühl, unsern Lebensprozeß als ein kontinuierliches Gleiten und Werden vor, absatzlos zwischen Geburt und Tod der ununterbrochenen Zeitlinie entlang fließend. Und in gleicher Kontinuität müssen wir uns das räumliche und zeitliche Dasein aller Natur überhaupt denken, eine Stetigkeit der Energieströmungen, eine Wechselwirkung von allem mit allem, eine unendliche Einheit wesensgleicher und in unendlichen, sozusagen gleichberechtigten Kombinationen sich ergehender Elemente. Ein völlig neues Bild aber tritt auf, sobald der Lebensprozeß ein bewußt-geistiger wird. Jetzt ist er nicht nur, wie die Welt außer ihm auch, ein Geschehen, ein in stetiger Fortsetzung und Umsetzung verlaufendes Kräftespiel; sondern der geistige Lebensvorgang hat Inhalte, er erzeugt innere Gegenstände: Vorstellungen, Begriffe, Erkenntnisse; und diese haben eine eigentümliche andere Art von Bedeutung und Bestand, Gültigkeit und Ordnung als der monotone Ablauf des bloßen Geschehens. Diese Inhalte, diese geistigen Gestaltungen, in die das Dasein übergeht, haben nun plötzlich eine Anordnung: zunächst um den Kopf des vorstellenden Subjekts herum. Daß hiermit die Welt von einem Zentrum aus gesehen wird, das schafft Distanzen, Akzentuierungen, perspektivische Verschiebungen und Ueberschneidungen sinnlicher wie geistiger Art, zu denen es in der objektiven Ausgebreitetheit des Daseins gar keine Analogie gibt. Das Leben ist jetzt nicht mehr einfach in den Ablauf der Welt versponnen, sondern seinen inneren Antrieben und Gesetzen folgend, schneidet es aus der Vorstellung-gewordenen Welt Stücke heraus, die es Gegenstände nennt, verbindet Fernes, trennt Nahes, setzt wechselnde Wertakzente ein, deutet das bloße Geschehen nach Ideen. Kurz, indem das Leben die Stufe des Geistes ersteigt, bildet es Formen aus, die einen irgendwie gegebenen Stoff gestalten, und baut sich, indem sein Prozeß weiter und weiter verläuft, eine Welt geistiger Inhalte auf.

Jene Formen aber, die die eigentliche Aktivität des Geistes ausmachen, die Gestaltungskräfte der Weltmaterialien, wohnen zunächst ganz und gar dem Leben ein, sie sind Notwendigkeiten, die ein bestimmt charakterisiertes, in dem gegebenen Weltmilieu verlaufendes Leben ebenso ausbildet, wie bestimmt geformte Glieder und ihre

Digitized by Google

Funktionsarten. Das Leben strömt durch sie hindurch wie die lebendige Kraft eines Flusses durch die jeweilige Form seiner Wellen. Nun aber können die Formen, mit denen das Bewußtsein die für das Leben erforderliche Welt bildet, jenseits dieser Rolle als Durchgangspunkte und Mittel, sich als Endziele, Zentren, um ihrer selbst willen wirksame Kräfte auftun. In Hinsicht der rein intellektuellen Formen ist dies, in verschiedenen Wendungen, schon öfters festgestellt worden. Auch wer annimmt, daß das menschliche Erkennen eine im Kampf ums Dasein gezüchtete Waffe ist, kann ihm nicht die Selbständigkeit des Interesses und Wertes absprechen, die es schließlich erworben hat, sodaß es zu einem Endzweck geworden ist, in dessen Dienst sich das Leben des Erkenntnissuchers stellt — statt daß es seinerseits ein Mittel des Lebens sei. Schopenhauers Lehre, daß der Intellekt sich dem Dienst des Willens entreißen könne, drückt dies in metaphysischem Zusammenhang aus. Kants Deutung der metaphysischen Begriffe ist nur eine gewisse Modifikation hiervon. Ihm erscheint die ins Unendliche sich fortsetzende tatsächliche Erfahrung als das Produkt gewisser intellektueller Kategorien oder Formen, die den sinnlichen Stoff gestalten. Nur in dieser Funktion haben sie ihre sinnvolle Bedeutung. Dennoch lösen sie sich von diesem Dienst an der stofflich bestimmten Erfahrung los und konstituieren sich, neben oder über deren Gesamtzusammenhang, als selbstgenugsam abschließende; d. h. statt der stetig sich entwickelnden Erkenntnis der endlos verketteten Gegenstände zu dienen, stellen sie sich für sich allein als definitive Wahrheiten hin, statt bloßer Funktionen, die sich nur an einem Stoff zu bewähren haben, werden sie zu Absolutheiten, in die, als Höhepunkte, alle einzelnen Erkenntnisse einzumünden haben. So ist z. B. Verursachung nur eine Kategorie, durch deren Anwendung das Sinnlich-Gegebene zu einer gegenständlichen Welt, zu fortlaufender Erfahrung verknüpft wird; ohne diese Gegebenheiten ist sie eine leere abstrakte Form. Sie verselbständigt sich aber, indem sie von dem Ganzen alles Daseins, das, selbst nicht erfahrbar, alle Erfahrungen in sich schließt, behauptet: auch dieses müsse eine Ursache haben. Die Weltursache, Gott, bedeutet von dieser Richtung her gesehen nur, daß die Kausalität nicht mehr als funktionelle Verbindung dem allmählichen Aufwachsen des Weltbildes dient, sondern sozusagen aus eigenem Rechte besteht und dem Ganzen der Welt, das als solches ganz außerhalb jener ursprünglichen Funktion ihrer liegt, ihre Form auferlegt. Die metaphysische Psychologie ist desselben Wesens. Das Ich, im intellektuellen Sinne, ist für Kant nichts als die Form oder der Träger der fortschreitenden Erfahrung, des kontinuierlich bewegten, weltaufnehmenden Lebens;

Digitized by Google

in dieser allein konkreten Bedeutung hat es also nur soweit Realität, als es seine Funktion in und an diesem erkennenden Leben ausübt — wie der Schauspieler als solcher nur existiert, solange er eine Rolle trägt, außerhalb dieser Leistung aber überhaupt kein Dasein hat. Da das Ich nur Tätigkeitsform ist (mag diese Tätigkeit sich auch als zeitlos objektives Gebilde niederschlagen), so besteht es überhaupt nur zugleich mit dem Bestande dieser Tätigkeit, d. h. des intellektuellen Lebens, und ist vor und nach diesem ein bloßes Wort. Zu der metaphysischen Seelensubstanz aber wird dieses Ich, indem seine endliche, an das Leben gebundene Funktion sich in eine für sich bestehende, die Endlichkeit ebenso wie das Leben übergreifende Absolutheit umformt. Dennoch ist das Entscheidende nicht einfach daß ein Relatives verabsolutiert wird, sondern daß ein Lebendiges sich als Fragment einer über dem Leben oder jenseits seiner stehenden Realität offenbart. Die »Seele« der rationalen und theologischen Metaphysik geht nicht, wie das transzendentale Ich, in ihrer lebensmäßigen, von Inhalt zu Inhalt fließenden, Erfahrung gestaltenden Funktion auf, sondern diese ist nur wie ein zeitweise ausgeübtes Amt, das mit dem eigen-eigentlichen Wesen seines Trägers nicht solidarisch ist. Das Unsterblichsein, innerhalb dessen das irdische Leben eine bloße Episode bildet, ist nur der temporale Ausdruck dafür, daß die Seele ein Dasein jenseits der Form der empirischen Lebendigkeit besitzt und daß es, in eben diese eingeschlossen, nur ein Fragment seiner Absolutheit ist. Hier also ist das Leben in einem tieferen Sinn als in jenen früheren, Fragment — nicht weil es als Leben mehr sein sollte als es ist, sondern weil es L e b e n ist, weil dies ein durch eine zufällige, passagere Form herausgeschnittenes Stück einer metaphysischen Absolutheit ist.

Mit diesen Verabsolutierungen, die die Formen des Lebens über ihre Funktion innerhalb des Lebens hinausführen und diese deshalb im Rückblick zu Fragmenten machen — werden Gebilde rein spekulativer oder phantasiemäßiger Art erreicht. Es bestehen aber auch Totalitäten, die, das Leben unter den gleichen Aspekt rückend, nicht metaphysischer, sondern einerseits geistig-ideeller, andererseits historisch-konkreter Art sind und deren Begriff sich etwa folgendermaßen festlegen läßt.

Die Scheidung von Inhalt und Form, an den Stücken und Ereignissen der empirischen Welt sich zunächst als ein selbst Empirisches darbietend, erzeugt und trägt das Ganze der empirischen Welt als solcher; und nicht nur in deren alltäglichem Sinne, der sich aus praktischer Zuverlässigkeit, Wirklichkeitsgefühlen, theoretischer Erkennbarkeit zusammenwebt. Fassen wir nämlich den Begriff der

Digitized by Google

empirischen Welt in seinem weitest möglichen Sinne, so ist er ein Abstraktum, das eine Reihe empirischer Welten unter sich begreift: da es nicht nur eine theoretische Empirie gibt, sondern auch eine religiöse, eine werthafte, eine künstlerische, so besteht nicht nur eine »wirkliche« Welt in dem praktischen Sinne des Wortes, sondern auch eine religiöse, eine wissenschaftliche, eine künstlerische. Alle diese Welten haben prinzipiell den gleichen Inhalt, aber ganz verschiedene Grundmotive bringen ihn in diese ganz verschiedenen Gesamtformungen. Keine von diesen ist von sich aus der Mischung oder Kreuzung mit den andern fähig, da eine jede ja schon den Weltstoff seinem ganzen Umfange nach einschließt. Diesen Stoff können wir in seiner Reinheit nicht ergreifen, vielmehr heißt Ergreifen schon, ihn in eine jener großen, in ihrer vollen Auswirkung je eine Welt bildenden Kategorien einstellen. Wenn wir z. B. die Farbe Blau vorstellen, so ist sie etwa ein Element der sinnlich wirklichen Welt, die der Ort unseres praktischen Lebens ist. Diesem Sinne ihrer gehört wahrscheinlich meistens auch das Phantasiebild an, in dem wir die Farbe nur von den Begleitumständen gelöst haben, mit denen die Wirklichkeitswelt sie verwebt. Innerhalb der Begrifflichkeit der reinen Erkenntniswelt aber ist das Blau in ganz anderem Sinne bedeutsam: da ist es eine bestimmte Schwingung von Aetherwellen oder eine bestimmte Stelle im Spektrum oder eine bestimmte physiologische oder psychische Reaktion. Wieder anderes besagt es als Element der subjektiven Gefühlswelt, in den lyrischen Empfindungen angesichts des blauen Himmels oder der blauen Augen der Geliebten. Es ist dasselbe und seiner weltmäßigen Bedeutung nach doch völlig anders orientierte Blau, wenn es in den religiösen Bezirk gehört, etwa als die Farbe des Mantels der Madonna oder überhaupt als Symbol in einer mystischen Welt. Der in dieser Weise zum Element sehr mannigfacher Welten geformte Stoff ist nicht etwa, weil er ohne solche Formung unergreifbar ist, ein »Ding an sich«; er ist nichts Transzendentes, das zur Erscheinung würde, indem es erkannt oder gewertet, religiös eingeordnet oder künstlerisch ausgestaltet wird. Sondern in den so bezeichneten Gesamtbildern ist der Weltstoff jeweils ganz und gar und nicht auf Borg von einer selbständigeren Existenz her enthalten. Die »Inhalte« haben eine Existenz sui generis. Sie sind weder »real«, da sie das ja erst werden, noch eine bloße Abstraktion aus ihren mannigfachen Kategorisiertheiten, da sie nichts Unvollständiges, Eigenschaftsloseres sind, wie es der Begriff Baum gegenüber den konkreten Bäumen ist. Sie haben weder das metaphysische Sein der platonischen Ideen, noch »Geltung« — obgleich sie zu dem letzteren Begriff noch die meiste



Digitized by Google

Affinität besitzen. Aber das Geltende ist in höherem Maße etwas für sich, ein Abgeschlossenes, vielleicht auch Forderndes, aber dennoch metaphysisch Unabhängigeres, für sich Vorstellbareres als der Inhalt. Der Begriff »Inhalt« oder »Welt« zwar ist ein Abstraktum aus den verschiedenen Inhalten oder Welten, aber der einzelne Inhalt ist kein solches. Platos Ideen sind auf dem Wege zu diesen »Inhalten«; aber er gelangt nicht zu der Reinheit ihres Begriffes, weil er sie sogleich logisch intellektualistisch, also doch einseitig faßt. Er hält die logische Formung und Verbindung für die schlechthin reine, noch nicht spezifisch präjudizierte. Wie ein Stück physischer Materie in beliebig vielen Formen erscheint, ohne irgend eine aber nicht existieren kann, und der Begriff seines reinen, formfreien Materie-Seins eine zwar logisch gerechtfertigte, aber in keiner Art von Anschauung vollziehbare Abstraktion ist — so etwa verhält sich das, was ich den Stoff der Welten nenne, die, von je einem Grundmotiv her, diesen Stoff zu — im Endlichen oder erst im Unendlichen abschließbaren — Totalitäten formen. Denn eben wegen dieser prinzipiellen Fähigkeit, den Stoff in seinem ganzen Umfang aufzunehmen, nenne ich das Wirkliche als ganzes und ebenso das künstlerisch Erschaffbare, das theoretisch Erkennbare und das religiös zu Konstruierende je eine Welt. Vom menschlichen Geiste her gesehen, gibt es keineswegs nur eine Welt, wenn Welt den Zusammenhang aller überhaupt möglichen Gegebenheiten bedeutet, die durch irgendein schlechthin gültiges Prinzip zu einem Kontinuum werden. Kontinuität ist für den Weltbegriff unerläßlich; was überhaupt in keinem Zusammenhang steht, unmittelbarem oder mittelbarem, gehört nicht in eine Welt. Sagt man, es gäbe nur eine Welt, so meint man durchgehends den Ort unserer praktischen Interessiertheit, über die die Not des Lebens die Menschheit nur so wenig hinausblicken läßt, daß die künstlerischen, religiösen, rein theoretischen Inhalte nur als mehr oder weniger isolierte Einzelheiten erscheinen. Für die Mehrzahl der Menschen ist die sogenannte wirkliche Welt die Welt schlechthin und der künstlerische, religiöse und theoretische Realismus — d. h. das Bedürfnis, Stücke der wirklichen Welt als solche in diese andern Formungen einzubauen, oder die letzteren nach den Normen jener zu gestalten — entstammt dem Uebergewicht, das unsere praktische Gebundenheit der Wirklichkeitsform der Welt verliehen hat; eben dies Uebergewicht verbirgt es, daß jene anders geformten Inhalte eigenen Welten angehören, in welche sich die Kompetenz der Wirklichkeitsform nicht erstreckt.

An dieser Identifizierung von Welt und wirklicher Welt laboriert vielleicht auch der Kantische Idealismus. Denn wenn er auch neben

Digitized by Google

der empirischen Welt die der reinen Vernunft, die vermittels der sittlichen Werte zugängig sei, anerkennt, so wird dadurch, daß nur eine von beiden eigentlich wirklich ist, die andere auch in ihrem Charakter als Welt herabgedrückt oder problematisch: entweder die Phänomene oder die Dinge an sich sind die eigentliche »Welt«. Dies wird aber anders, sobald man den ganzen Dualismus beseitigt und an die Stelle der Dinge an sich die Inhalte setzt, die zu lauter prinzipiell koordinierten Welten geformt werden. Der Einwand: diese Koordination der künstlerischen oder der metaphysischen Welt mit der empirischen sei unmöglich, weil jene doch nicht ebenso »wirklich« wären — macht die naive Voraussetzung, die hier ja gerade bestritten wird, daß die wirkliche Welt die einzige sei, womit sie denn in die Alternative zwischen transzendenter und phänomenaler eingesperrt wird. Welt ist ein formaler Begriff und unterliegt nur dem allgemeinen Verhängnis allgemeiner Formen: mit ihrer häufigsten, wichtigsten, historisch nachdrücklichsten Spezialisierung identifiziert zu werden, sodaß alle andern Ausgestaltungen solcher Form nicht mehr in sie hineinzugehören scheinen. (So erscheint Moral schlechthin als die christliche oder soziale, Kunst als die klassisch-moderne, Erkenntnis als (potentielle) Wissenschaft.) Insoweit solche weltformenden Kategorien bestehen, hat eine jede prinzipiell die gesamten Weltinhalte zu ihrem Stoff: kein Inhalt kann sich dem entziehen, sich erkennen zu lassen, künstlerische Formung zu erhalten, religiös ausgewertet zu werden. Daß im einzelnen Grenzunsicherheiten entstehen und daß ein von einer Kategorie geformtes Weltstück in die andere hineingenommen und hier von neuem als bloßer Stoff behandelt werde, ist selbstverständlich. Aber ein eigentliches Uebergreifen und Sich-Verflechten der einen Welt in die andere ist unmöglich, da eine jede ja schon die Gesamtheit der Weltinhalte in ihrer besonderen Sprache ausdrückt.

Innerhalb der geschichtlichen Realisierungen dieser Welten sieht es freilich anders aus. Es existiert nicht Erkenntnis schlechthin, Kunst schlechthin, Religion schlechthin. Mit der absoluten Allgemeinheit dieser Begriffe verbindet sich keine bestimmte Vorstellung mehr, sie liegen sozusagen im Unendlichen, d. h. da, wo z. B. die Linien aller überhaupt möglichen künstlerischen Produktion sich schneiden; deshalb kann man vielleicht »Kunst überhaupt« nicht definieren. Es existiert immer nur eine historische, d. h. eine jeweils in ihrer Technik, ihren Ausdrucksmöglichkeiten, ihren Stilbesonderheiten bedingte Kunst; eine solche aber kann ersichtlich nicht jedem der unbegrenzten Weltinhalte Unterkunft gewähren. Wie man, um ein ganz singuläres Beispiel zu nennen, nicht jedes Gefühlserlebnis in jedem lyrischen



Digitized by Google

Stile ausdrücken kann, so ist überhaupt die Latitüde begrenzt, in der die bis zu jedem historischen Moment hin entwickelten Kunstformen auf die Weltinhalte anwendbar sind. Die Maxime, die namentlich der künstlerische Naturalismus verkündet: es gäbe überhaupt keinen Weltinhalt, der nicht zum Kunstwerk gestaltet werden könnte — ist ein artistischer Größenwahn; er nimmt den restlosen Umfang, in dem die Kunst überhaupt und als absolutes Prinzip den Weltstoff formen könnte, für die in ihrer Formungskraft notwendig begrenzte Kunst in Anspruch, die in uns bis zu irgend einem geschichtlichen Augenblick realisiert ist. Gewiß konnten die künstlerischen Verfahrungsweisen Giottos oder Botticellis nicht die Farbenimpressionen Degas'scher Ballerinen umspannen. Allein dieser Erweiterungsprozeß ist ersichtlich nie abzuschließen, und daß die Kunst der Idee nach eine absolut vollständige Welt zu formen vermag, ist ebenso sicher, wie daß jede gegebene Kunst dies prinzipiell Mögliche nur fragmentarisch verwirklichen kann — und zwar nicht nur wegen der selbstverständlichen Begrenztheit alles Menschlichen, sondern weil rein sachlich kein historisch endlicher Bestand von künstlerischen Formen sich auf den gesamten Weltinhalt anwenden kann. Daß es mit der religiösen Welt nicht anders ist, liegt auf der Hand. Es ist oft genug unternommen worden, das Ganze der Dinge und des Lebens zu einer lückenlos religiösen Welt auszubauen. Aber selbst an dem jeweilig beschränkten Material ist es nicht gelungen, immer bleibt etwas von Weltstoff, was von den religiösen Kategorien nicht bewältigt wird — so sicher es möglich wäre, auch die von den historischen Religionen nicht ergriffenen Inhalte sich in religiöser Weise gestalten zu lassen, sodaß ideell also wirklich eine religiöse Welt besteht. Auch an der »wirklichen« Welt wird sich dies zeigen lassen. Es gibt gewisse Weltinhalte (wobei man eben nur Welt nicht von vornherein als wirkliche Welt verstehen darf, Welt vielmehr als die ganz allgemeine Form gilt, von der »Wirklichkeit« eine spezielle Determinierung ist) — die z. B. innerhalb der Kunst völlig sinnvoll und nach derer besonderer Logik in sich und mit anderen kohärent sind, ohne daß sie unter der Kategorie der Wirklichkeit bestehen könnten; prinzipiell und vielleicht für einen höher oder anders organisierten Geist würden auch diese der »wirklichen« Welt zugehören. Selbstverständlich kann man auch Kunstwerke und religiöse Vorstellungen als Realitäten, also als Stücke der wirklichen Welt betrachten, ihrem Sinne nach aber gehören sie mit ihrem, in jener Hinsicht »wirklichen« Inhalt jetzt besonderen Gesamtwelten an. Diese müssen ihre ideelle weltmäßige Vollständigkeit damit bezahlen, daß sie innerhalb des historischen Lebens immer nur in individueller

Digitized by Google

Einseitigkeit auftreten und infolgedessen nicht fähig sind, die Gesamtheit möglicher Inhalte zu ergreifen. Daß dies dem Prinzip Wirklichkeit in viel höherem Maße gelingt, liegt einfach an seiner Verbundenheit mit der äußeren Lebenspraxis, die den individuellen Verschiedenheiten, den Einseitigkeiten, den zufälligen Ausgestaltungen keinen so großen Spielraum gibt, sondern uns in einer relativ gleichmäßigen Attitude festhält, deren Kategorien sich mehr zu allmählicher Bereicherung als zu gegenseitiger Verdrängung entwickeln.

Der hier behauptete Parallelismus der Welten scheint freilich einem erheblichen Bedenken zu begegnen. Die Wirklichkeit ist, von ihrem eignen Standpunkt angesehen (nicht von dem ihrer geistigen Spiegelungen oder Deutungen) eine schlechthin eindeutige; der ideelle Komplex der Inhalte, alle Wiederholungen und Zeitverläufe einschließend, ist in einer einheitlichen Welt »verwirklicht«, in der jeder Punkt zur Vollständigkeit des Ganzen auf jeden andern hinweist. Das ändert sich vielleicht schon innerhalb der Erkenntnis; denn es bleibt mindestens zweifelhaft, ob es nicht für verschiedene geistige Organisationen verschiedene »Wahrheiten« über das gleiche Objekt, d. h. verschiedene geistige Formungen des gleichen Inhalts gibt. Sicher aber scheint die Zusammengehörigkeit der künstlerischen Gestaltungen zu einer Welt ausgeschlossen. Den identischen Inhalt formt ein Künstler zu einem ganz andern Gebilde als ein anderer und man könnte allenfalls sagen, daß der Stil eines einzelnen Künstlers oder einer Epoche prinzipiell die Ganzheit des Daseins in sich aufnehmen könnte, aber nicht, daß alle diese möglichen Kunstgebilde — deren mehrere, denselben Inhalt darstellend, doch oft geradezu einander ausschließen — eine einheitliche Welt in dem Sinne bildeten, in dem man dies von der Wirklichkeit behaupten kann. »Kunst« erscheint als ein bloß abstrakter Begriff, gar nicht imstande, die gegenseitig fremden, zusammenhangslosen, widersprechenden Kunstformungen eines und desselben Inhalts zu vereinheitlichen. Allein zunächst wäre zu untersuchen, was in diesem Falle unter Einheit verstanden werden muß und ob dies nicht etwas ganz anderes ist, als die Einheit der Wirklichkeit, aber immerhin Einheit. Dann aber ist es gar nicht sicher, daß jene Heterogenität von Kunstwerken gegenüber demselben Objekt wirklich besteht. Wenn Tizian und Dürer denselben Menschen auf zwei ganz verschiedene Arten darstellen, so ist es »derselbe« nur unter der Kategorie der Wirklichkeit; künstlerisch gibt es nicht den gleichen Inhalt in verschiedenen Formen, sondern die innere Einheit des Kunstwerks bewirkt, daß das anders geformte Kunstwerk auch einen andern Inhalt hat. Dürer sieht nicht dasselbe wie Tizian und macht dann etwas anderes

Digitized by Google

daraus, sondern er sieht von vornherein etwas anderes und diese beiden Etwas, das Dürersche und das Tiziansche, sind eben nur für die Kategorie der Theorie und der Praxis identisch. Daß sie es im Reich der Inhalte sind, ist ganz fraglich.

Nun mag man behaupten: nicht nur die Darstellungen und Auslebungen der Prinzipien Kunst, Religion, Wert usw. seien durch historische Zufälligkeit bedingt, sondern daß diese Prinzipien auch in ihrer größten Allgemeinheit und übersingulären Idealität überhaupt bestünden, sei der historischen Entwicklung der Menschheit zuzuschreiben; es sei schließlich in höherem Sinne ein Zufall und eine bloße Faktizität unserer geistigen Einrichtung, daß jene Kategorien und nicht ganz andere bestehen und Welten bilden; wie man denn auch wirklich neuerdings behauptet hat, die Kategorie Kunst gehöre einer nun bald beendeten Menschheitsepoche an. Gibt man diese These, ohne in ihre metaphysische Diskussion einzutreten, zu, so ist damit das hier Durchzuführende keineswegs bedroht. Denn es handelt sich nur darum, daß diese Welten ideell bestehen, notwendig oder nicht, und daß sie der der Wirklichkeit als Welten koordiniert sind. Behauptet man ihre Zufälligkeit, so muß man auch für die Wirklichkeit eben dieselbe zugeben. Auch daß wir mögliche Inhalte in die Form der Wirklichkeit fassen, ist nicht als notwendig zu erweisen: es gibt tatsächlich träumerische »wirklichkeitsfremde« Menschen, vor denen die Inhalte des Daseins als bloße Bilder schweben und die den Begriff Wirklichkeit nie recht erfassen. So wenig dies auch bei solchen in vollkommenem Maße stattfinden mag, so ist es doch jedenfalls ein Hinweis darauf, daß die Wirklichkeit nicht etwas Absolutes ist, dem gegenüber alle andern Welten etwas Relatives, Zufälliges, Subjektives sind, sondern daß alle diese ontologisch auf derselben Stufe stehen — mag man diese Stufe als Ganzes nun für eine objektive oder eine historisch subjektive erklären.

Zu diesen Welt-Ganzheiten, die gewissermaßen in ideeller Vorzeichnung um uns liegen und die wir mit jeder geistigen Produktivität mehr zu entdecken und zu erobern als zu erschaffen scheinen, hat nun das individuell gelebte Leben ein eigentümliches Verhältnis. Jeder gegenständliche Bewußtseinsvorgang gehört seinem Inhalt und Sinne nach in eine dieser Welten. Es ist, als wären sie lauter auseinandergelagerte Ebenen, durch die das Leben hindurchschwingt, bald aus dieser, bald aus jener ein Stück sich aneignend, sich einbildend, bald mit gewissen Inhalten wie in undifferenzierter Form zwischen ihnen stehend. Tatsächlich werden alle unsere Gedankeninhalte von dem mehr oder weniger deutlichen Gefühl begleitet: daß ein jeder sozusagen irgendwohin gehört. Auch das Phantastische,

Digitized by Google

Paradoxe, Subjektive ist nur relativ isoliert: empfindet man genauer hin, so gehört es in einen unabsehlichen Zusammenhang der gleichen Schicht, mag diese Schicht auch für jetzt oder für uns nur durch eben dieses Element markiert sein. So sind also unsere sämtlichen, aktiv oder passiv erlebten seelischen Inhalte Fragmente von Welten, deren jede eine besonders geformte Totalität von Weltinhalten überhaupt bedeutet. Hinsichtlich der theoretisch erfaßbaren »wirklichen« Welt ist dieses Verhalten jedermann geläufig: wir wissen alle, daß unser Wissen Stückwerk ist. Ebenso im Ethischen: wir wissen alle, ein wie geringer Teil dessen, was die wertgeformte Welt sein könnte und sollte, von unserm Handeln nicht nur, sondern sogar von unserm Pflichtbewußtsein nachgezeichnet wird. In diesen Fällen wird uns der fragmentarische Charakter unserer Lebensinhalte durch eine an jeden ansetzende, über jeden hinaustreibende Forderung nahegelegt. Aber auch in allen andern besteht, weniger sich aufdrängend, dieser Fragmentcharakter unseres Lebens, jeder in diesem aufzeigbare Inhalt ist aus einem Gesamtzusammenhange, in dessen Logik er eine bestimmte und notwendige Stelle hat, in den aus eigner Quelle brechenden, jenen Welten transzendenten Vitalstrom hineingezogen. So erst scheint mir das immer empfundene »Bruchstückhafte« des Lebens einen weltanschauungsmäßigen Sinn jenseits der bloß elegischen Kontemplation zu offenbaren. Wir kursieren fortwährend durch sehr mannigfache Ebenen, deren jede prinzipiell die Welttotalität nach einer besondern Formel darstellt, von deren jeder aber unser Leben nur jeweils ein Bruchstück mitnimmt. Gerade dieses ideelle — aber als ideelles durchaus objektive — Ergänztsein jedes Lebensinhaltes macht ihn zu einem Fragment.

Anders aber ist der Aspekt, wenn wir das Leben von sich selbst aus, und nicht von diesen, jenseits seiner sich zu eigener Totalität streckenden Ebenen aus betrachten. Dann nämlich verliert die Zugehörigkeit seiner Inhalte zu den gesonderten, sozusagen für sich seienden Welten jede Bedeutung. Diese Zugehörigkeit erscheint jetzt als ein nachträgliches Herausschneiden und ideelles Transplantieren von Stücken, die als erlebte diese gegenseitige Abgegrenztheit und Diskontinuität garnicht besitzen. Innerhalb der Dynamik des Lebensprozesses sind sie verbunden, wie die Wellen eines Stromes, es ist jeweils ein Leben, welches sie als seine, von ihm nun nicht abtrennbaren und deshalb auch untereinander nicht trennbaren Pulsschläge erzeugt. Ja schon der bloße Ausdruck als Inhalte — als seien sie etwas von dem Prozeß erst irgendwie Aufgenommenes, in jenem Strom zwar Schwimmendes, aber nicht in ihm Aufgelöstes nicht ihn selbst Ausmachendes — ist leicht mißverständlich. Sieht

Digitized by Google

man das Leben rein von innen her an, so kann man nicht mehr von einem Fragmentcharakter seiner sprechen, denn nun ist es ein selbstgenugsames Geschehen, das in jedem seiner Momente ganz da ist, weil in der Zeitform seines Fließens alles Vergangene vernichtigt ist und deshalb der jeweilige Moment das ganze Leben ist — während seine Zerlegung in Inhalte jedem von diesen eine gewissermaßen zeitlose Stelle und Bedeutung zuweist. Auf diese Inhalte also hin, mit ihrer transvitalen Einordnung und Wertung, und als ihre Summe angesehen, ist das Leben aus Fragmenten zusammengesetzt, was es aber keineswegs ist, sobald es rein als Leben gilt und die Inhalte nur die Aeußerungen bedeuten, mit denen es verläuft. Darum ist es für diesen letzteren Aspekt kein ganz treffender Ausdruck, daß das Leben diese Inhalte erzeuge, denn damit wird es doch wieder irgendwie jenseits ihrer gestellt, als sei es ein formaler Prozeß, der, insoweit er produktiv ist, seine Produkte von sich absondert, sie als dem Sinne nach selbständige hinstellt. Dies ist aber erst eine begrifflich-zerlegende Nachträglichkeit, das seelische Leben ist nichts anderes als die kontinuierliche Strömung von Inhalten, die Inhalte nichts anderes als die jeweilige Ausgestaltung des mit ihnen identischen Lebens. Erst wenn wir sie gleichsam von außen sehen, als Dinge und Ereignisse, als Erkenntnisse und Werke, als Gesetzlichkeiten und Werte — gewinnen sie einen in sich festen Rahmen, erscheinen als Darstellungen je eines Begriffes, setzen sich mit sachlichem Sinne gegeneinander ab. Aber dies bezahlen sie unmittelbar damit, daß sie nun Fragmente sind, daß jeder Inhalt seine Grenze an einem anderen jener kategorialen Welt findet, in die er nun eingestellt ist und in deren ideellem Ganzen er ein unselbständiges Teilstück bildet. Indem unsere Lebensinhalte gewissermaßen zwischen das Leben als solches und die ideelle Totalität von Welten gestellt sind, werden sie zu Fragmenten. Vom Innern des Lebens her gesehen sind sie dies zwar nicht, sondern sind die Wellenformen seiner einheitlichen Kontinuität; wohl aber, sobald wir eben diese auf den eigenen Sinn der Inhalte projizieren, wobei denn das Leben als ein durch viele Welten hindurchgelebtes erscheint, von einem jeden Stücke aufraffend, Stücke, die vor dem Auge eines Gottes nur ganz partikulare Auswirkungen der absoluten, je eine Welt bildenden Kategorien wären — und sich aus diesen zusammensetzend. Das Leben ist Vollständigkeit und jede Welt ist Vollständigkeit; aber wo sie sich schneiden, umgrenzen die Schnittflächen ein Fragment — ein Fragment ebenso des Lebens wie eines der Welt.

---

Digitized by Google

# Vom Sinn der Tat*).

## Eine »subjektstheoretische« Analyse.

Von

Fritz Münch (Jena).

Die Philosophie J. G. Fichtes, auf die aus Anlaß der 100. Wiederkehr seines Todestages die Aufmerksamkeit auch weiterer Kreise wieder mit Recht gelenkt worden ist, ist eine Philosophie der Tat, der Aktivität und Spontaneität, des Ich und der Persönlichkeit. Zugleich will sie Transzendentalphilosophie sein, d. h. kritische Philosophie, d. h. Philosophie der quaestiones juris, Gültigkeitsphilosophie, Geltungsphilosophie, Wertphilosophie.

An anderer Stelle [1]) habe ich von dieser Philosophie gesagt: »Vor Kant-Fichte gab es im letzten Grunde nur Es-systeme, d. h. solche Weltanschauungen, deren Grundgedanke war: es geschieht etwas; erst seit Kant-Fichte gibt es ein Ich-system, d. h. eine Weltanschauung, deren Grundgedanke ist: ich tue etwas; in der also das Subjekt nicht bloß ein besonders qualifiziertes Objekt ist, an und in dem etwas geschieht, sondern wirklich ein Subjekt, das handelt. Erst die Einsicht, daß das oberste Prinzip der Philosophie nicht eine »Tatsache« sein kann, die als etwas Totes nie ein lebendig wollendes Subjekt begreiflich machen kann, sondern eine »Tatforderung«, aus der sich letzten Endes auch erst die Tatsachen als Resultate von »Tathandlungen« gemäß der Tatforderung begreifen, überwindet allen Naturalismus und alle ontologische Metaphysik. Daß aber diese Tatforderung

*) Nachstehende Gedankengänge sind der Inhalt eines Vortrages, den ich zur Feier von Fichte's 100. Todestage in der philosophischen Gesellschaft zu Jena gehalten habe. Mich dünkt, daß sie auch in der gegenwärtigen Zeitlage an »Aktualität« nichts verloren haben. Absichtlich lasse ich alles so stehen, wie ich es damals gesagt habe.

1) »Erlebnis und Geltung.« Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung. Berlin, Reuther und Reichard, 1913.

Digitized by Google

keine subjektiv-individuelle, sondern eine überindividuell-sachliche ist, deren Geltung im Subjekt zwar »anhebt«, aber nicht »entspringt«, hat niemand energischer betont, als Fichte: die Hingabe an die Sache um ihrer selbst willen konstituiert erst den Menschen als Menschen.«

Wir wollen uns im folgenden die Momente, die in einer geltungsphilosophisch fundierten Tatphilosophie den Sinn der Tat konstituieren, analytisch ins Bewußtsein heben und so durch die Tat der systematischen Arbeit an denselben Problemen, mit denen Fichte gerungen hat, den großen Denker ehren, der kein Toter, sondern ein Lebendiger ist und immer bleiben wird.

Der Stationen des Weges, auf dem sich uns der Sinn der Tat entschleiern soll, sind 6; die »Setzungen« I und II sollen 2 Vorfragen bejahen, die als umfangende Schalen gleichsam den Kern des Problems umkleiden, »Gedankengang« III wird die Schalen öffnen und uns zum Kern hinführen, die »Besinnungen« IV, V und VI wollen den drei-schichtigen Kern enthüllen: vom Problem der Vernunftkultur durch das Problem des Menschen zum Problem der Tat.

## I. Passivismus und Aktivismus.

Die »Tat« steht im Gegensatz zu aller Passivität, zu allem Sichgehen-lassen und Sich-schieben-lassen, zur bloßen Rezeptivität, zum bloßen »Objekt-sein«. Was ist sie positiv? Von irgendwelchen metaphysischen Annahmen dogmatischer Art darf zur Beantwortung dieser Frage in einer kritischen Philosophie nicht ausgegangen werden. Und ebensowenig kann von der »experimentellen Psychologie« hier der Anfang genommen werden: deren wissenschaftstheoretische Voraussetzungen sind derart kompliziert, daß sie unter keinen Umständen an der Spitze der Behandlung unseres Problems stehen darf. Es bleibt nur die Selbstbesinnung auf den Sinn des unmittelbaren Selbstbefundes. Den Ausgang hat die ganz simple Frage zu bilden: als was ist sich das Subjekt als Subjekt im Tun unmittelbar »selbst bewußt«? Die Antwort lautet: ich weiß und setze mich unmittelbar als eine psychophysische Wertwirkungseinheit, d. h. als ein »Wesen«, das 1. zu Werten Stellung nimmt, und 2. gemäß dieser Wertstellungnahme in der »Welt« »wirkt«.

Sowohl von den Werten, zu denen Stellung genommen wird, wie von dem Sinn des Wirkens, wird in den weiteren Abschnitten zu handeln sein. Hier sind zunächst 2 Problemgruppen, die uns am Weiterschreiten hindern könnten, als nicht hierher gehörig in ihre Schranken zu weisen.

Es muß erstens betont werden, daß von allen erkenntnistheoreti-

Digitized by Google

schen Untersuchungen über Kausalität hier abzusehen ist. Die Kausalität ist ein wissenschafts-theoretischer, in specie natur-theoretischer Begriff, der als solcher in »subjektstheoretischen« Ausführungen über den Selbstbefund der Tat nichts zu suchen hat. Die Kausalverknüpfungen sind nachträgliche erfahrungstheoretische Verarbeitungen des unmittelbaren Sinnbefundes — zum Zwecke der »Theorie« des als »Tatsache« Erfahrbaren, in die zu diesem Zwecke dann auch das Subjekt »als Objekt« einzureihen ist. Aber diese erfahrungstheoretischen Zusammenhänge dürfen von einer kritischen Besinnung nicht als metaphysisch-ontologische Potenzen in den unmittelbaren Befund hineinhypostasiert werden. Sie haben ihr gutes Recht in der Theorie der »Tatsachen«, aber sie erschöpfen auch ihren Sinn und ihre Geltung in dem Zusammenhang: Erfahrungs- oder Tatsachen-Theorie. Die Tat des Subjekts als Subjektstat weiß nichts von ihnen. Ihr ist unmittelbar immanent und evident, daß sie nicht Resultat, sondern Anfang, nicht Produkt, sondern Producens ist. Der »Eigen-sinn« der Tat ist nur ihr selbst, ihrem »Selbstbewußtsein«, zu entnehmen. Ich weiß mich selbst im Tun unmittelbar als »Subjekt« — im Gegensatz zu allen bloßen »Objekten«, und zwar als »aktuelles Subjekt«, d. h. als eine synthetische Einheit von »Selbststellungen«, von »Wertstellungen«, die diese Stellung an den Erlebnisinhalten, den Inhalten der Welt überhaupt betätigt[1]).

Eine zweite Bemerkung ist dahingehend zu machen, daß dieser unmittelbare, theoretisch noch nicht »reflektierte« Befund ebensowenig, wie er von seinem erfahrungstheoretischen Eingeordnetsein in eine unendliche Kette von Ursache und Wirkung überhaupt etwas weiß, auch von dem Problem der »psychophysischen Kausalität« insbesondere etwas in sich hat, daß er des ferneren nichts weiß von verschiedenen Seelenvermögen und einer Zuordnung der Tat an eines unter diesen. Allüberall, wo eine »Volltat«, eine vollbewußte Handlung vorliegt, ist das ganze Subjekt beteiligt — »in der Tat« gleichgültig gegen die Unterscheidungen, die die »objektivierende« Psychologie vornimmt, um die einzelnen Momente des Tatganzen zwecks theoretischer Uebersicht zu klassifizieren und zu gruppieren. Das Ich ist als Subjekt der Tat in der Tat eine einheitliche Gesamtstellung gegenüber dem gesamten »Nicht-ich«.

»Nicht zum müßigen Beschauen und Betrachten deiner selbst oder zum Brüten über andächtigen Empfindungen, — nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert« (Fichte). Diese Grundüberzeugung ist die spezifisch

1) Es ist ein Fichtebekenner unter den modernen Philosophen, Hugo Münsterberg, der diesen Punkt mit aller Energie hervorgehoben hat.

Digitized by Google

moderne Welt- und Lebensanschauung, wie sie die Renaissance inauguriert hat. Sie steht in bewußtem Gegensatz zu der in ihrer Grundeinstellung ästhetischen Weltbetrachtung des Griechentums, und ist in Fichte ein Produkt des sich auf sich selbst besinnenden Deutschtums. Sie steht erst recht in vollem Gegensatz zu dem modernen Aesthetentum, den dekadenten »Geniefatzken« und »Formenposeuren«, »den Kulturschmeckerchen, die ihre Leidenschäftchen an Rosenbändern lenken«, »den rhythmisierenden Leisetretern, die im Menuettschritt über Menschheitsfragen tänzeln« (Gustaf Wethly-Straßburg). In deiner Arbeit und nur in ihr offenbart sich dein Wert! Das ist zugleich der demokratische Grundgedanke jeder Philosophie »aus Bauernstamm«: der echte Adel des Menschen begründet sich nicht in dem: »es geschieht« der Geburt, sondern in seinem positiven Wert für die Kultur; der »Bandwirkerssohn von Rammenau« ist »königlichen Geblütes«, ohne eines irdischen Adelsbriefes zu bedürfen.

## II. Pessimismus und Optimismus.

Das Bekenntnis zur »Philosophie der Tat« im Sinne Fichtes ist ein Bekenntnis zu einem (zwar nicht hedonistischen, wohl aber) axiologischen Optimismus, der in einem empirischen »Meliorismus« praktisch in Wirkung tritt. Die Voraussetzung der bewußten tätigen Mitwirkung an der Ausgestaltung der Welt ist die Welt- und Lebensbejahung, der »Lebens- und Menschheitsglaube«, die Ueberzeugung, daß das Ganze des Weltgeschehens einen positiven Sinn hat, und wir Menschen zur Mitarbeit an der Erfüllung dieses Sinnes berufen und dazu fähig sind. Ist die Welt sinnlos oder gar sinnwidrig, so ist es unsinnig, etwas in ihr zu tun, wo das Handlungsgeschehen dann ja doch nur, infolge der Weltordnung oder vielmehr Weltunordnung, ein Symptom des Unsinns der Welt überhaupt ist: Ohn-sinn und Ohn-macht bedingen sich gegenseitig.

Der Optimismus ist die Geisteshaltung, die bewußt und willentlich an einen absoluten Sinn des Welt- und Menschheitsgeschehens glaubt. Diese Lebenshaltung ist die Grundüberzeugung der Lehre und des Lebens des Schöpfers des Christentums in reiner Gestalt; sie ist »wiedergeboren« in der Assimilation des »Evangeliums«, der »frohen Botschaft«, die das Deutschtum in Luther vollzogen hat. Diese »evangelische Wahrheit« schließt eine Diesseitsbejahung ein, und stellt sich bewußt dem asketischen Mönchsideal der Weltflucht entgegen: wir wollen arbeiten an der Ausgestaltung des »Reiches Gottes auf Erden«. Und dieser lebensfrohe Glaube steht erst

Digitized by Google

recht im Gegensatz zu dem weltverneinenden Quietismus der indischen Philosophie.

Aber ist ein solcher Optimismus angesichts der wirklichen Weltbeschaffenheit möglich? Darauf ist zweierlei zu sagen: 1. Der radikale Pessimismus, der allen und jeden Sinn in der Welt leugnet, hebt sich selbst auf, da diese seine Behauptung, um den Sinn »wahr« zu besitzen, den »Sinn überhaupt«, den sie leugnet, implizite voraussetzt. Auch wer den Sinn leugnet, »stellt sich eben damit in den Sinn«, hat den Sinn überhaupt zur »Voraussetzung«, soll seine Behauptung »sinnvoll« sein. 2. Das allerdings ist zuzugeben, daß die inhaltliche Erfüllung dieser Sinnform überhaupt in der Welt, wie wir sie vorfinden, eine unvollkommene ist. Aber gerade eben deshalb ist die »Tat« die Bestimmung des Menschen. Wäre alles so, wie es sein soll, so gäbe es nichts zu tun in der Welt, und alle geschichtliche Arbeit wäre überflüssig; wäre umgekehrt alles sinnlos, so wäre alle geschichtliche Arbeit unmöglich. Weil aber beides nicht der Fall ist, deshalb ist die geschichtliche Arbeit der Sinn und die Bestimmung des Menschengeschlechts. Ihre Voraussetzung ist der Glaube an die Realisierbarkeit der Ideale. Und dieser Glaube verliert nicht an Kraft, sondern stählt sich vielmehr gerade dadurch, daß er dem Leide der Welt gegenüber mit dem mutigen, selbstbewußten, alle Unstimmigkeiten des Lebens überwindenden: »Dennoch!« Treitschkes beginnt [1]). Fichte ist in seinem Leben auf Un-sinn und Wider-sinn in Hülle und Fülle gestoßen, aber »trotzdem« war niemand in höherem Maße von der zuversichtlichen Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit durchdrungen, als er. »Mensch sein, heißt: ein Kämpfer sein.«

### III. „Pragmatismus" und „praktische Vernunft".

»Im Anfang war die Tat.« Es gibt eine in die Breite gehende philosophische Strömung der Gegenwart, die sich zu diesem Satze, die sich zum Aktivismus und Optimismus bekennt, der (von James) sogenannte »Pragmatismus«. Ist dieser der berufene Interpret des Sinnes der Tat und der genuine Nachfolger der Lehren Fichtes vom »Primat der praktischen Vernunft«? Sehen wir zu.

Der Pragmatismus betont, wie Fichte, den Tatcharakter aller menschlichen Lebensäußerung und verlangt daher eine Philosophie, die bewußt »pragmatisch, d. h. aus dem Leben und für das Leben« (W. Jerusalem) philosophiert, statt »scholastisch« in den welt- und lebensfremden Sphären der »reinen Logik« der toten Gewißheit

1) Vgl. dazu E. W. Mayer »Der christliche Gottesglaube«, Straßburg, 1904.

Digitized by Google

sterilen Formzusammenhängen nachzugrübeln. Für den Pragmatisten ist alle Erkenntnis nur Mittel, sich in der Wirklichkeit zurecht- und die lebenfördernden Maßnahmen ihr gegenüber zu finden. Seine Methode will bewußt »biozentrisch« sein — so radikal, daß er, »gestützt auf die Psychologie des Kindes, die Psychologie der Naturvölker, die Psychologie der Aussage«, schon in der Konstatierung von Tatsachen einen »selektiven Prozeß«, bestimmt durch unsere »Interessen, Neigungen und Wünsche«, vorliegen sieht. Ist diese Position dieselbe, wie die Lehre Fichtes von der Priorität der »Tatforderung« und »Tathandlung« vor der »Tatsache«?

Berechtigt ist am Pragmatismus ohne Zweifel der Kampf gegen den Intellektualismus, gegen die Meinung, die im Denken die einzige Quelle der Kultur sieht, gegen den »Primat des Verstandes«, den die Aufklärung vertrat. Aber gerade die Transzendentalphilosophie Kants will ja auch eine Ueberwindung der »Aufklärung« sein — nicht weniger, als der moderne Pragmatismus und (sei es psychologistische, sei es ontologistische) Voluntarismus. Und erst recht fällt es derjenigen modernen Transzendentalphilosophie, die an Fichte anknüpft, nicht im Traume ein, zum Intellektualismus der Aufklärung zurückzukehren. Im Gegenteil: sie will bewußt »Wertphilosophie« sein (Windelband!), und dabei den ganzen Kosmos von Werten umspannen, nicht nur den Wert »Theorie und Logik«; sie philosophiert bewußt »aus dem Leben und für das Leben«. Wenn Fichte sagt: »Auf mein Tun muß all mein Denken sich beziehen, muß sich als, wenn auch entferntes, Mittel für diesen Zweck betrachten lassen; außerdem ist es ein leeres zweckloses Spiel, ist es Kraft- und Zeitverschwendung und Verbildung eines edlen Vermögens, das mir zu einer ganz anderen Absicht gegeben ist« — so drückt denselben Grundgedanken mit Berufung auf Fichte ein moderner Transzendentalphilosoph aus, wenn er schreibt: »Nicht allein können wir überhaupt bloß theoretisch sein, weil und insofern wir praktisch sind, sondern wir sind auch nur theoretisch, um praktisch sein zu können« (Bauch) [1]). Aber es kommt nun alles darauf an, wie der vieldeutige Begriff des »Lebens« (mit dessen Aequivokationen in der modernen Literatur ein toller Unfug getrieben wird) näher präzisiert, und wie in ihm je der Eigen-sinn von Theorie und Praxis und ihr gegenseitiges Verhältnis näher bestimmt wird.

Der Pragmatismus geht vom Leben im biologischen

1) Ueber das Verhältnis von Pragmatismus und Transzendentalphilosophie vgl. jetzt auch B. Bauch »Ein modernes Problem in der antiken Philosophie« (»Logos«, Bd. V, Heft 2).

Digitized by Google

Sinne aus; er will das Erkennen begreifen als eine organische Funktion unter und neben anderen organischen Funktionen der bewußten Lebewesen. Die Transzendentalphilosophie dagegen geht (als »kritische Kulturphilosophie«) von dem historisch-kulturellen Leben aus, hebt dessen Grundwerte oder Ideen ins Bewußtsein und sucht unter diesen die Erkenntnis»funktion« zu begreifen aus ihrer spezifischen Leistung innerhalb des Kosmos der Kultur überhaupt. Als »Wissenschaftslehre« hält sie sich dabei methodisch an diejenige Sphäre des Kultur-Ganzen, in der (gleichsam in »Reinkultur«) das Erkennen seinen Niederschlag katexochen gefunden hat, nämlich die wirkliche, methodisch bewährte Wissenschaft; in diese stellt sie sich hinein und fragt ihr mittels der transzendentalen Analysis ihren »Eigen-sinn« ab. Der Pragmatist dagegen bildet sich ein, besser zu wissen, was Wissenschaft sei, als die Wissenschaft selbst. Er will sich vor diese stellen, vor alles Erkennen, in das Leben selbst — und merkt dabei gar nicht, daß er, um auch nur von »Leben« oder gar erst von »Lebewesen« sprechen zu können, eine Unmenge Erkenntnisse (nämlich die Gesamtheit der Erkenntnisse, die etwas als »Lebewesen« anzusprechen gestatten, nebst all dem, was diese Aussagen an logischen »Möglichkeitsbedingungen« voraussetzen) dogmatisch voraussetzt. Er will das Ganze der Erkenntnis aus einem ungeprüft hingenommenen Teile desselben, der biologischen Erkenntnis, begreiflich machen (Biologismus): Münchhausen, der sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe zieht!

Mit diesem circulus vitiosus, der logischen petitio principii, hängt als weiterer Grundmangel zusammen, daß der Pragmatist nicht sieht, daß man, um sinnvolle Untersuchungen anstellen, sinnvolle Handlungen vornehmen zu können, immer schon ideale Sinn- oder Sachzusammenhänge, in denen diese »gründen«, und aus denen sie als ihrem »Begründungszusammenhang« ihre Geltung und ihren Sinn entnehmen, voraussetzen muß. Nichts anderes aber, als die »Besinnung« auf diese vorausgesetzten »Sinn«zusammenhänge, die auch allem »leben« als »Möglichkeitsbedingung« »zugrunde« liegen, ist Transzendentalphilosophie. Wenn also die Transzendentalphilosophie diese als »geltend« vorauszusetzenden Sinn- oder Sachzusammenhänge in ihren formalen Beziehungen untersucht, so tut sie dies nicht aus Welt- und Lebensfremdheit, sondern aus der Einsicht heraus, daß diese Untersuchung der logischen Legitimation für eine »begründet« sein wollende Welt- und Lebensanschauung von fundamentaler Wichtigkeit ist. Damit aber verbindet sich die aus der gesamten Wissenschaftsgeschichte belegbare Einsicht, daß nur eine methodisch um ihrer selbst willen betriebene Theorie eine feste

Digitized by Google

Basis auch für die Praxis abzugeben vermag, während eine Theorie, die in ihren theoretischen Untersuchungen sich immer schon von praktischen Motiven leiten läßt, weder als Theorie, noch — eben deshalb — als Grundlage der Praxis etwas taugt. Was v. Ihering von der Jurisprudenz, die doch sicher eine Wissenschaft für die Praxis ist, sagt: »Das ist auch eine von den guten Lehren, die uns die römische Jurisprudenz gegeben hat, daß die Wissenschaft, um praktisch zu sein, sich nicht auf das Praktische beschränken darf« — das gilt von aller Wissenschaft überhaupt: je theoretisch reiner die Theorie ist, desto praktischer ist sie.

Anders ausgedrückt: die moderne Transzendentalphilosophie will auch der Praxis dienen; aber auf das Tun als bloßes Tun kommt es nach ihrer Ueberzeugung nicht an. Dies Prädikat kommt auch jedem Verbrecher zu; auf die Maßstäbe kommt vielmehr alles an, an denen der Gehalt des Tuns gemessen und gewogen wird, gemäß denen die »quaestio juris«, d. i. die kritische Wertfrage in bezug auf die Handlung entschieden wird. Jede Tat entnimmt ihren Wert dem Sinnzusammenhang, in dem sie steht, dem sie dient, den sie inhaltlich erfüllt und bestimmt. Eben deshalb kann eine Theorie der Praxis nicht erreicht werden durch genetische Untersuchungen des Seinsbefundes der Praxis als einer Lebensfunktion, sondern nur durch kritische Untersuchung des Sinnbestandes, in dem sich die Praxis als eine wertbezogene bewegt, d. h. durch Untersuchung der »Vernunft in der Praxis«, der »praktischen Vernunft«.

Der Pragmatismus nennt sich auch »Humanismus« (Schiller-Oxford). Windelband hat dagegen mit Recht protestiert, und betont, daß dies ein Mißbrauch der geistesgeschichtlichen Bedeutung des Wortes sei: die adäquate Bezeichnung müsse »Hominismus« lauten. Denn der Pragmatismus geht nicht von dem Menschentum als einem historisch-kulturellen Ideal aus, sondern von der Menschheit als biologisch-soziologischer Gattung. Dagegen kann sich die Transzendentalphilosophie als kritische Wertphilosophie, als »Vernunftkritik«, mit Recht Humanismus, »Philosophie der Humanität«, nennen. Denn der Terminus »Humanität« als der Inbegriff des absolut Wertvollen der Menschlichkeit in harmonischer Einheit ist nichts anderes, als der Begriff der Vernunft in seiner Subjektbezogenheit. Was ist unter »Vernunft« zu verstehen?

## IV. Vernunft, Kultur, Ethik.

Das Wort »Vernunft« steht schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn man auf dessen Nüancen achtet, in einem gewissen

Digitized by Google

Gegensatz zu dem Worte »Verstand«. Der philosophisch unvoreingenommene Gebildete unterscheidet die beiden Ausdrücke so, daß er »verständig« den nennt, der für seine Ziele die rechten Mittel zu finden und anzuwenden weiß, den Terminus »vernünftig« dagegen auf die Ziele, die Zwecke, die der Mensch sich setzt, selbst bezieht, und auf deren einheitliches Zusammenstimmen untereinander. Ganz analog aber ist die Bedeutung des Wortes »Vernunft« in der modernen Transzendentalphilosophie Fichtescher Herkunft: Kants Bestimmung, daß die Vernunft »das Vermögen der Ideen« sei, wird hier dahin erweitert: Vernunft ist der Inbegriff der absoluten Geltungswerte und ihres einheitlichen Sinnzusammenhangs.

Dabei müssen genauer 2 Begriffe der »Vernunft« auseinandergehalten werden: 1. Vernunft im objektiven Sinne = »reine« Vernunft, d. h. das System der (von absoluten Grundwerten = schlechthin geltenden Ideen bedingten, daher »idealen«) rein sachlichen Sinnzusammenhänge der Weltinhalte überhaupt; 2. Vernunft im subjektbezogenen Sinne, d. h. der Inbegriff dessen, was von der »reinen objektiven Vernunft« in der Menschheitsgeschichte »Bewußtsein und Tat« geworden ist. Begriff 1 ist die logische Voraussetzung für Begriff 2: die menschliche Vernunft entnimmt ihre Geltung und ihren Sinn aus ihrer Beziehung auf die »Weltvernunft«: das Subjekt ist vernünftig, wenn und sofern es in den reinen Vernunftzusammenhängen steht, sie in sich und durch sich wirken läßt, sie »aktualisiert« und »realisiert«.

In diesem subjektbezogenen Begriff der Vernunft aber ist, gemäß der obigen Unterscheidung von Bewußtsein und Tat, der Unterschied von »theoretischer« und »praktischer« Vernunft folgendermaßen zu bestimmen. Die absoluten Sinn- oder Wertprinzipien und das von ihnen Konstituierte kann man einerseits auf die ihnen eigenen, ihnen immanenten Zusammenhänge hin untersuchen, unter Absehung von ihrer Beziehung auf und ihrer Bedeutung für menschliches Handeln — ebensogut, wie man die immanent-sachlichen Zusammenhänge von Farben oder Tönen untersuchen kann, ohne die physiologischen und psychologischen Bedingungen ihrer Bewußtwerdung ins Auge fassen zu müssen. Das Bewußtsein der schlechthinigen Sinnzusammenhänge, rein in ihrer Sachlichkeit, gleichgültig dagegen, was sie für das aktuelle Subjekt für eine Bedeutsamkeit haben, heißt: »theoretische Vernunft« des Subjekts. Man kann aber die Geltungszusammenhänge auch in ihrer Subjekts- und Handlungsbezogenheit untersuchen, d. h. als »Ideale«, die als vorausgesetzte Werte motivierende Prinzipien in dem einheitlichen Ichzu-



Digitized by Google

sammenhang des wertbewußten und wertwollenden Subjekts sind. In diesem Sinne ist »praktische« Vernunft gleichbedeutend mit »Humanität«. Die Vernunft als solche ist also nur eine. Wird sie rein in der ihr immanenten Eigengesetzlichkeit betrachtet, heißt sie »theoretische Vernunft«; dieselbe Vernunft heißt vom Standpunkte des wertbewußt handelnden Subjekts, als dessen Selbstkonstituierung gemäß ihr: »praktische Vernunft«.

Eine der Betätigungen der »praktischen Vernunft« ist auch das Erkennen des Subjekts als (sinnbezogener) Subjektsakt (im Unterschiede zur Erkenntnis als dem Inbegriff der theoretischen Sachzusammenhänge, auf die sich als eine Sphäre der »objektiven Vernunft« das erkennende Verhalten des Subjekts bezieht, nach denen es sich »richten« muß, um »richtig«, d. h. sachlich gerichtet zu sein): es ist die Aktivität des Subjekts, sofern sie sich auf den Sinn- oder Wertzusammenhang »Theorie« bezieht und dessen immanent-sachliche Gesetzlichkeit ins Bewußtsein hebt. »Etwas ist in Wirklichkeit so«, »etwas ist in Wahrheit so«, und »etwas ist in der Tat so« werden von der Sprache mit Recht als synonyme Ausdrücke gebraucht (wenn auch jeder ein für die genauere erkenntnistheoretische Analyse differentes Moment des einen Gesamtsachverhalts der Geltung überhaupt urgiert).

Die Vernunft wird also mit nichten durch das Subjekt geschaffen, von ihm »in die Welt gebracht«, sondern sie ist ein System idealer Sinn- und Sachzusammenhänge der Weltinhalte selbst, die dem sich aktiv darum bemühenden Subjekte einleuchten, bewußt werden, die das Subjekt »selbsttätig« nachdenken, »inne werden«, nacherleben kann, um sich dann mit Wissen und Wollen in diesen vernünftigen Sinnzusammenhang der Welt zu stellen und an seiner inhaltlichen Erfüllung mitzuarbeiten. Vernünftig handeln heißt: sachlich handeln. Die Vernunft im transzendentalen Sinne ist die absolut-wertbezogene Gegenständlichkeit im Zusammenhang der Weltinhalte überhaupt und als solche »Gegenstand« alles Subjektverhaltens, das »gegenständlich« sein will, das »Geltung« beansprucht.

Das Verhältnis dieses Begriffs der »Vernunft« zu dem Begriff der »Kultur« ist nun nicht schwer zu bestimmen. Die Vernunft schafft der Mensch nicht, wohl aber die Kultur. Auch hier sind 2 Begriffe zu unterscheiden — ganz analog der Unterscheidung bei »Vernunft«: die objektive Kultur als der Inbegriff der sachlichen Sinnzusammenhänge der »Kulturgüter«, und die Kultur des Subjekts oder »Geisteskultur«; und auch hier empfängt der subjektbezogene Begriff aus seiner Beziehung auf den objektiven seine Geltung, seinen Sinn und seinen Gehalt.

Digitized by Google

Es kommt also alles darauf an, den Begriff der objektiven Kultur festzulegen [1]).

Kultur gibt es nur im geschichtlichen Leben. Die objektive Kultur einer Zeit ist der jeweilige Niederschlag der geschichtlichen Bewegung der Menschheit in bestimmten Wertgebilden und ihrem Zusammenhang untereinander, woraus sich ein Komplex umfassender, inhaltlich bestimmter, ineinander eingreifender »Lebensordnungen« ergibt, innerhalb deren sich das Leben der Individuen einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte abspielt; also inhaltlich bestimmte Erfüllungen, Konkretionen der Grund- und Mittelwerte alles geschichtlichen Lebens, als da sind: Religion, Wissenschaft, Kunst, Moral, Recht, Staat, Wirtschaft, Technik usw. Als was enthüllt sich die so gefaßte »objektive Kultur« der transzendentalen Besinnung auf ihren letzten Sinn, ihren Begriff, ihr sachliches Konstitutionsprinzip? Die Antwort ergibt sich ohne weiteres aus dem oben über den Begriff der Vernunft Gesagten, nämlich: als empirische, zeitliche Konkretion der reinen, zeitlosen Vernunft. Die Vernunft ist der reine Begriff der Kultur, die Kultur ist die historische Konkretion der Vernunft.

Diese Kultur ist aber für die Menschheit keine logische Folge aus dem Vernunftbegriff, sondern eine ethische Leistung. Kultur ist für den Menschen Tat. Der ethische Sinn der Geschichte wäre aufgehoben, wenn sie sich vorausberechnen und voraussagen ließe. Die historische Zukunft sieht man nicht voraus, sondern man will sie voraus und schafft sie gemäß diesem Vorauswollen. Aber die Voraussetzung bewußter Mitarbeit an der Kultur ist letzten Endes der Glaube, daß das Kultursystem der jeweiligen Zeit eine Etappe ist in der Verwirklichung des absoluten, zeitlosen Wertesystems, der Vernunft überhaupt als des kosmischen Sinnes des Gesamtgeschehens überhaupt.

Aus dieser Ueberzeugung heraus fließt für die »Führer der Menschheit« die Pflicht, sich die Kultur ihrer Zeit ausdrücklich in ihrem Geltungs- und Sinnzusammenhang nach ihrer »Begründung« ins Bewußtsein zu heben, um sachlich erfolgreich in ihr und über sie hinaus wirken zu können. Hier ist der Punkt, wo die Kulturbedeutung, ja Kulturnotwendigkeit der Philosophie, wie wir sie verstehen, sich enthüllt: die Philosophie bringt (als »Historiokritizismus«) durch transzendentale Analysis und geschichtskritische Synthesis die Kultur zur Besinnung, d. h. auf ihren Begriff, die Ver-

1) Vgl. dazu meine Abhandlung »Kultur und Recht« (»Ztschr. f. Rechtsphil.« Jahrgg. I, Heft 4 Meiner, Leipzig), darin Kap. I: »Der Sinn der Kultur«.



Digitized by Google

nunft, und damit erst zu sich selbst. Die Philosophie ist das Selbstbewußtsein der Vernunft und damit der Kultur als deren Konkretion in der historischen Entwicklung (Theorie der Kulturvernunft). Das ist die spezifische Leistung des Philosophen für das Ganze der Kultur; so aufgefaßt steht der Beruf des Philosophen in dem funktionellen Zusammenhang der Kulturberufe innerhalb der menschlichen Gesellschaft an oberster Stelle; er ist eben deshalb der verantwortungsvollste Beruf, den es gibt. Diese Auffassung des Philosophen hat Fichte vorbildlich gelebt.

Die historische Einsicht in die zeitliche und räumliche Verschiedenheit der Lebensordnungen, die als solche faktisch das Leben der Zeitgenossen und Gemeinschaftsglieder bestimmen, befreit von dem Dogmatismus der eigenen Zeit. Aber sie führt zum Historismus und Relativismus, wenn sie nicht durch die transzendentale Einsicht vertieft wird, daß ein Gesamtzusammenhang, ein Logos, eine Vernunft diese gesamte Mannigfaltigkeit beherrscht und sie zu einer synthetischen Einheit konstituiert: die historische Kultur als der »objektive Geist« (im Sinne Hegels) ist der »absolute Geist«, d. h. die eine zeitlose Vernunft der Welt, in ihrer Brechung im Prisma des endlich-zeitlichen, in der geschichtlichen Bewegung (seinem Seinssubstrate nach) selbst darin stehenden Menschheitsbewußtseins. Das Kultursystem einer bestimmten Zeit ist nicht das absolute System in seiner Vollendung; aber es ist auch nicht bloß relativ: es ist das, was vom absoluten Wertesystem bis dato Bewußtsein und Tat geworden ist und fortwährend wird, was aber einer Weiterführung auf jenes im Unendlichen liegende Ziel bedürftig und fähig ist.

Daraus aber ergibt sich nun als Sinn aller Ethik als der Lehre von den aus der »Bestimmung des Menschen« fließenden Idealen dies: daß das menschliche Handeln die Aufgabe hat, die Vernunft zu verwirklichen, die absoluten Werte und ihren absoluten Zusammenhang zu »aktualisieren« und zu »realisieren«. Der ethische Imperativ (der »reinen Vernunft« an die »Subjektsvernunft«) lautet demnach: Handle geschichtlich wertvoll, indem Du an Deiner Stelle (in Deinem Gemeinwesen zu Deiner Zeit) und gemäß Deinen Kräften an der Setzung und Erfüllung absoluter Werte gewissenhaft mitwirkst! Oder, wie Eucken es formuliert: »Das Handeln findet nunmehr sein Hauptziel darin, für den Fortgang der weltgeschichtlichen Bewegung zu arbeiten; sich ihren Aufgaben unterzuordnen, das wird zum Kern der Ethik«.

Gesinnung — Tat — Werk sind die 3 Momente, in die

Digitized by Google

sich jede vollwertige ethische Handlung zerlegt: die »Tat« ist die Ueberführung des Wertes aus der Form der bloßen »Gesinnung« (des »Gewissens«) innerhalb der Subjektssphäre in die Objektssphäre, in der sie als »Werk« weiter wirkt. Erkenntnis und Tat, theoretische und praktische Vernunft, sind eins in der lebendigen Ueberzeugung: sie erkennt und anerkennt den sachlichen Geltungszusammenhang als das durch die Handlung zu verwirklichende Ideal. Diese in der Tat sich bekundende Wertüberzeugung ist die Erscheinungsform der Persönlichkeit als der gemäß absoluten Wertsetzungen konstituierten Individualität. Wie in der Naturwissenschaft der Gedanke der Substanz demjenigen der Konstanz (Invarianz) der Naturgesetze hat weichen müssen, so ist der geltungsphilosophische Sinngehalt dessen, was man die Substanz, den »Kern«, der Persönlichkeit zu nennen pflegt, die Konstanz ihrer Werthandlungsprinzipien und deren Einheit, ihr »Charakter«.

Der ethische Imperativ gilt aber, wie für die Individuen, so auch für die Völker. Ist vom Standpunkte des Individuums die historische Tat die Mittlerin zwischen den absoluten Werten und der Wirklichkeit, so stellt sich diese Vermittelung vom Standpunkte der völkischen Gemeinschaft und für diese dar als die Herausbildung ihrer nationalen Eigenart. Der geschichtsphilosophische Begriff (Ideal) der Nationalität verhält sich zum soziologischen der Sozietät, wie der ethische Begriff (Ideal) der Personalität zu dem biologischen der Individualität. Jede Personalität ist eine individuale, jede Nationalität eine soziale Ausprägung der »Humanität«. In beiden Sphären hebt erst die einheitlich in sich geschlossene und als solche bewußte Konstitution gemäß absoluten Werten diese Inhaltskomplexe aus der Welt des bloß Seienden (der seinswissenschaftlichen Betrachtung) in das Reich des Geltens (der sinnwissenschaftlichen Betrachtung).

## V. Das „aktuelle Subjekt" und die „Ideen".

Wir greifen zurück auf das oben über das »aktuelle Subjekt« Gesagte: Wir erleben und leben uns selbst unmittelbar als eine synthetische Einheit von Wertstellungen. Diese sind zunächst solche biologischer Art: es sind die »Lebenswerte« der Selbst- und Arterhaltung, die primär unsere wertend-handelnde Stellungnahme zur Welt und in der Welt bedingen. Das »aktuelle Subjekt« ist zunächst ein »biologisches Subjekt«. Aber dieser »natürliche« Zustand des Subjekts ist nur eine Vor- und Unterstufe des »historischen« Zustandes: das »biologische Subjekt« geht auf Grund der historischen

Digitized by Google

Entwickelung der Menschheit in das »historische Subjekt« über [1]). Im Laufe dieser historischen Entwickelung treten nämlich neben und über die bloßen »Lebenswerte«, diese nicht vernichtend, wohl aber sie in einem umfassenderen Sinnzusammenhang »aufhebend«, die »Kulturwerte«. Dem biologischen Begriff des Lebens tritt ein höherer Begriff, das Leben im »geistigen« Sinne, d. h. das historisch-kulturelle Leben gegenüber. Als historische Wesen stehen wir in einem ungemein komplizierten System von in- und übereinander greifenden Sinnsphären, zu denen allen wir fortwährend wertend und handelnd Stellung nehmen.

Innerhalb des »aktuellen Subjekts« sind also das »biologische Subjekt« und das »historische Subjekt« zu unterscheiden: es sind 2 sich umgreifende Sphären, die fortwährend ineinander wirken, deren konstituierende Prinzipien aber von verschiedener geltungstheoretischer Dignität sind. Der Unterschied ist der von relativen (oder subjektiven), d. h. an das empirische Sein des Subjekts in ihrer Geltung gebundenen (wie z. B. bei den ökonomischen) Werten, und absoluten (oder objektiven), d. h. eigengründigen Werten: Es gibt Werte, wie z. B. Wahrheit, Gutheit, Schönheit, die, nachdem sie einmal zum Bewußtsein gelangt sind, ihre Geltung nicht mehr aus dem Subjekt, in dem sie zum Bewußtsein gelangt, noch aus der Art, wie sie zum Bewußtsein gelangt sind, entnehmen, sondern kraft Eigenrechts schlechthinige Werte zu sein beanspruchen, »ursprüngliche« Stamm- und Grundprinzipien, die ihrerseits an das Subjekt den Anspruch stellen, ihnen gemäß die Weltinhalte synthetisch verknüpft zu denken und sich beim Handeln nach diesen »Synthesisprinzipien a priori« zu richten. Solche »Grund«werte nennen wir »Ideen«. Diese Ideen bringen erst in die unendliche Mannigfaltigkeit des historischen Geschehens die Sinneinheit »Kultur« hinein.

Durch Hingabe an diese überindividuellen, übersozialen, überzeitlichen Ideen konstituiert sich das historische Subjekt zum Ideenmenschen, zur »transzendentalen Persönlichkeit« und wird damit zu einem Bürger der »intelligibeln Welt«, der »Geisteswelt«, des »Reichs der Zwecke«, des »dritten Reichs«, des Reichs der absoluten Wertzusammenhänge, des »Reiches der Vernunft«, des »Reiches Gottes«. Die empirische Erscheinung dieser überempirischen Stellung des Menschen ist das »kritische Selbstbewußtsein«, (die »transzendentale Apperzeption« in subjektbezogenem Sinne),

1) Es ist der transzendental-historische Sinn aller Erziehung, im »biologischen Subjekt« das »historische Subjekt« zu »entbinden« (Sokrates!), es durch Anregung der absolut-wertbezogenen Selbsttätigkeit »entspringen« zu lassen.

Digitized by Google

dessen eigentlicher Kern das »Geltungsbewußtsein«, das »Wertbewußtsein« ist. Das kritische Selbstbewußtsein ist dasjenige Moment am individuellen Subjekt, durch welches dieses in die transzendentale, d. h. reine Geltungs-Sphäre hinaufragt.

Die »Bestimmung« des Ideenmenschen ist diese: die ewigen, zeitlosen Werte ins Bewußtsein zu heben und in die Tat umzusetzen. Der moderne Mensch steht allein auf sich selbst. Aber dieses »Ich«, auf dem er steht, in dem er als »Selbstzweck« gründet, das seinen »Kern« ausmacht, ist weder konstituiert durch die biologische Organisation der zoologischen Gattung »homo sapiens«, noch durch den soziologischen Allgemeinbegriff des »animal sociale«, sondern durch die transzendentale, d. h. gegenständlichkeits- oder absolut-ideenbezogene Konstitution des historisch-ethischen Subjekts zu einer eigengründigen Persönlichkeit gemäß den Geltungsbedingungen der Möglichkeit von Kultur als Vernunftkonkretion überhaupt. Auf dieser Höhenstufe des »Lebens in den Ideen und aus den Ideen heraus« ist das persönlichste Handeln zugleich das sachlichste. Das tritt am reinsten im Wesen des Genies zutage, dem es eigentümlich ist, durch seine subjektiven Akte objektive Werte zu setzen, in dessen Subjektsbewußtsein die objektiven Geltungszusammenhänge überhaupt zum Bewußtsein kommen. Die ideenbezogene Sachlichkeit ist allein kulturschaffend. »Was liegt an Zarathustra«! (Nietzsche). Die »Un-endlichkeit« des idealen, ideenbezogenen Strebens der Subjekte hat den letzten »Grund« ihrer Sinnvollheit, die logische »Möglichkeitsbedingung« ihrer als eines Logoskonstitutes in der »Vollendlichkeit« (Rickert) der Idee in sich selbst.

Daß aber die Fähigkeit des Subjekts, sich Ideen hinzugeben, ihnen sein Leben zu weihen, besteht, das belegen die Biographien aller großen Männer. Diese »Freiheit zum Wert um des Wertes willen« ist — keine Tatsache; wäre sie dies, sie wäre keine echte Freiheit, da »tatsächliche Freiheit« für die erkenntnistheoretische, die geltungstheoretische Besinnung (auf den Sinn von »Tatsache« einerseits, von »Freiheit« andererseits) ein Widerspruch in sich selbst ist. Sie ist mehr als eine »bloße« Tatsache: sie ist eine »Tatforderung«, aber eine Tatforderung, der durch »Tathandlungen« Genüge geleistet werden kann, eine erfüllbare Tatforderung. »Freiheit« (im Sinne der Transzendentalphilosophie) und »praktische Vernunft« ist gleichbedeutend. »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß.«

Der Mensch ist nicht der Schöpfer der Vernunft, er ist ihr Ausführungsorgan: der »Diener der Vernunft«. Dieses »Diener« bedeutet aber mit nichten einen »Sklaven«, der heteronomen Autori-

Digitized by Google

täten sich fügen muß; sondern er dient in demselben Sinne, in dem der absolut-souveräne Herrscher »Diener des Staates« ist kraft autonomer Selbstbestimmung. Der »Ideenmensch« ist: Diener der Vernunft in der Kultur, aber er ist zugleich: Herr der Kultur in der Vernunft.

## VI. Die „Tathandlung".

Die Struktur der »analytischen Methode« ist auf allen Gebieten so: Ein Erlebniskomplex als Problem ist der Ausgang, ein Sinngefüge, aus dem es sich begreift und seine Begründung entnimmt, die Voraussetzung, die Bestimmung dieses Sinngefüges für diesen Fall das Ziel, dessen Erreichung die Lösung des Problems ermöglicht.

Die Analyse des uns hier beschäftigenden Problems »Vom Sinn der Tat« ist zu Ende: wir haben den Gesamtsinnzusammenhang eruiert, in dem die Tat als sinnvolle steht, und aus dem die »Begründung« der in ihr vorliegenden Konkretion sich ergibt: die Kultur als die Verwirklichung der Vernunft, innerhalb der die Menschheit die Bestimmung hat, die absoluten Werte ins Bewußtsein zu heben und durch die Tat in die Wirklichkeit überzuführen. Der »Sinn der Tat« begreift sich aus dem Sinn des Menschenlebens, dieser aus dem Sinn der Welt überhaupt als eines »Kosmos von Ideen«. Eine Handlung, die in diesen Sinnzusammenhang sich stellt und aus ihm heraus wirkt, ist eine »begründete« Tat, der deshalb der definitive Erfolg gehören muß kraft des sachlichen Sinnzusammenhangs. In dem konkreten Sinn der Tat vereinigt sich die logisch-erkenntnistheoretische Voraus-setzung der Vernunftform mit der ethisch-geschichtsphilosophischen End-setzung der Vernunfterfüllung. Die »Tathandlung« schlägt die Brücke zwischen dem Sinnzusammenhang »Welt« und dem Sinnzusammenhang »Mensch«.

Wir nennen in emphatischem Sinne eine Handlung: »eine Tat!« wenn wir ihren Vernunftgehalt, ihr »gegenständliches« Heraustreten aus dem bloß »zuständlichen« Fluß des Geschehens betonen wollen, wobei die Höchstleistung dann vorliegt, wenn das durch die Handlung Gewirkte, ihr »Werk«, eine epochale Bedeutsamkeit hat. Die Tat in diesem Sinne, das »epochale Werk« hat den gesamten historiokritischen Vernunftextrakt der bisherigen Menschheitsentwickelung als Gehalt in sich; ihr Sinn ist die Konkretion der zeitlosen Vernunft in der zeitlichen Kultur, ihr Ergebnis Wirklichkeit gewordene Vernunft, konkrete Vernunft, ein Baustein zum »Reiche Gottes auf Erden«. Eine solche Tat kann auch in Büchern vorliegen, z. B. in Kants Vernunftkritik. Eine »Tathandlung« im prägnanten Sinne kann ferner, um das

Digitized by Google

noch ausdrücklich zu betonen, auch im Leben der »Helden des Alltags« gegeben sein, von denen keine allen-gemeine Geschichtswissenschaft berichtet, die aber durch individuale Tiefenwirkung ersetzen, was ihnen an sozialer Breitenwirkung abgeht. Die vernunftdurchdrungene Tat setzt ein überzeitliches Postulat in ein zeitliches Resultat um. Sie holt »selbsttätig« die Werte vom Himmel auf die Erde herab. In einer solchen »Tathandlung« ist Gott Mensch und Mensch Gott: sie fließt aus dem Urgrund und Ursinn der Welt überhaupt. In ihr steigt der Mensch durch Freiheit zur Unsterblichkeit und Ewigkeit empor.

Digitized by Google

# Der religiöse Mensch und das religiöse Genie.

Von

Georg Mehlis.

Der religiöse Mensch hat religiöses Gefühl und infolgedessen auch Sinn für Religion, das religiöse Genie vermag das religiöse Gefühl zu gestalten und neue religiöse Ideen als neue Formen des religiösen Lebens zu offenbaren. Aber was ist und bedeutet das religiöse Gefühl? Gewiß eine eigentümliche Wertungsweise, die auf Objektives und Allgemeingültiges gerichtet ist, ähnlich dem ästhetischen Gefühl und doch gerade von diesem auch wieder sehr verschieden, da das religiöse Gefühl, wo es aufweisbar und entwickelt ist, mit der ganzen Fülle des Gefühlslebens zusammenhängt, während das ästhetische Gefühl die Heraushebung einer gewissen Gefühlsrichtung und ihre Absonderung von den anderen Gefühlsweisen bedeutet. Das ästhetische Gefühl bedeutet eine Ablösung von allen begehrlichen Affekten der Liebe, Sehnsucht und Begierde, während das religiöse Werterlebnis auch in diesen ruht und beschlossen ist.

So scheint das religiöse Gefühl im Verhältnis zu dem ästhetischen einfacher und primitiver zu sein, weil es sich ohne Schwierigkeit dem Ganzen unserer Gefühlsweisen vermählen kann. Wir gewinnen den Eindruck, daß es weniger erwählt und erlesen ist wie das kostbare und seltene ästhetische Gefühl, das im liebevollen Verstehen dem Kunstwerke sich zuneigt. Wir könnten infolgedessen meinen, daß es in irgend einer Form bei den meisten Menschen aufzufinden ist, so daß uns der religiöse Mensch sehr häufig im Leben begegnet, während der künstlerische Mensch eine schöne Seltenheit bildet.

Wir wollen uns der verborgenen Schlichtheit des religiösen Gefühls zu nähern suchen, das in seiner Mannigfaltigkeit noch recht unbekannt geblieben ist, wobei wir ausdrücklich bemerken, daß es sich um keine Untersuchung des psychologischen Tatbestandes noch um die Herleitung des religiösen Gefühls aus primitiven Grundge-

Digitized by Google

fühlen und Instinkten, sondern vielmehr um eine Deutung des religiösen Werterlebnisses handelt.

Was will der religiöse Mensch, indem er sich dem Gegenstand der Religion zuwendet? Wenn wir das Wertempfinden deuten, das ihn bewegt, so können wir das religiöse Gefühl ganz allgemein als ein Gefühl der Sehnsucht bezeichnen. Im Gegensatz zu dem kontemplativen Charakter des ästhetischen Gefühls kommt also in ihm eine Forderung, ein Verlangen zum Ausdruck, das unser ganzes Lebensgefühl ergreift und trägt. Dies Sehnsuchtsgefühl ruht auf dem Bewußtsein einer starken Spannung zwischen dem Sosein der Gegenwart und einem Gewünschten und Gehofften, das seinerseits wieder sehr verschiedene Gestalt annehmen kann. Die Sehnsucht des im allgemeinen Sinne religiösen Menschen kann z. B. darauf gerichtet sein, daß alles so bleibe, wie es ist.

Es gibt Menschen, die so mächtig sind in dem Prozeß der Veridealisierung, den sie am Wirklichen vollziehen, daß sie den Wunsch besitzen, die Seligkeit des Irdischen zu einer dauernden zu machen. Sie wünschen, daß alles so bleiben möge, wie es ist. Auch in dieser mächtigen Hinwendung zum Irdischen, in diesem Sehnsuchtsgefühl, das sich diesseitige Götter schafft, liegt ein religiöses Moment. Auch dieses Gefühl ist im Grunde genommen von der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Irdischen überzeugt. Deswegen sind diese Menschen von Sehnsucht getrieben. Nur wer die Sehnsucht nicht kennt, hat keinen Anteil am religiösen Fühlen. Diese Menschen, welche die Seligkeit des Irdischen bejahen, bejahen nicht das Irdische, wie es ist, sondern eine Illusion des irdischen Daseins. Diese Sehnsucht möchte alles das um sich versammelt wissen, was ihr einmal lieb und teuer war und alles, was ihr noch immer lieb und teuer ist. Diese Gestalten möchte sie immer um sich haben und mit ihnen verbunden sein in santa conversatione. Die sehnsüchtige Liebe möchte das zeitlich Getrennte, was ihr ein langes Leben allmählich zu eigen gab, zu einem dauernden Gegenwartsdasein verbinden. Und sie ist auch von dem Wunsch erfüllt, daß die Gestalten ihrer Liebe immer so bei ihr bleiben möchten, wie sie ihr am schönsten und liebenswertesten erschienen sind. Denn jeder Mensch erscheint uns einmal im höchsten Glanz, und so möchten wir ihn immer schauen und halten. Und wir fürchten immer in einem langen und wechselvollen Leben, daß sein späteres Erscheinen den großen Zauber seines früheren Gegenwärtigseins vernichten könnte. Das schönste Erinnerungsbild wollen wir für alle Zeit bewahren, und wir wünschen, daß es als lebendige Wirklichkeit immer an unserer Seite steht. Dieses Streben ist also darauf gerichtet, Gestalten von

Digitized by Google

hoher Schönheit um sich zu versammeln. Es will in das Vergängliche und Flüchtige des irdischen Daseins ein Dauerndes und Konstantes hineinlegen. Und was die Seele ewig bewahren möchte als Mittelpunkt des Lebens, das sind die Menschen ihrer Liebe in der höchsten Steigerung ihres Seins. Das Ziel der religiösen Sehnsucht ist stets der Gedanke einer Gemeinschaft der Geliebten.

Es könnte scheinen, als ob dieser Gedanke der irdischen Seligkeit lediglich einen hedonischen Charakter trüge, weil er auf das engste verbunden ist mit dem Lebenswert des Glücks. Der Begriff des Glücks ist von dem der Lust scharf zu trennen. Wer sich die bloße Lust zur Lebensmaxime macht, der wird allerdings von dem Objektiven und Wertvollen immer mehr abgewendet. Etwas anderes ist es mit dem Begriff der Freude, etwas anderes mit der Idee des Glücks. Wer die nackte Lust begehrt, wird zum rohen Genußmenschen oder zum gewaltsamen Beherrscher des Lebens. Lust kennt auch das dämmernde Haremsleben. Lust ist das Triumphgeschrei der Gasse. Dagegen sollen wir die Freudigkeit bejahen und das Glück ersehnen. Freude ist ein schöner Erfolg des sieghaften Willenslebens und macht uns zu allem Guten und Großen brauchbar und geschickt. Glück aber ist das Ziel der religiösen Sehnsucht. Sie meint einen Zustand dauernden friedlichen Besitzes, wo Tod und Schicksal nicht mehr das Los meiner Liebe und meines Lebens bedroht. Sie meint aber auch eine vollkommene und unlösliche Einheit alles Gegensätzlichen und Getrennten. Schauen wir auf das Ganze, so ist hierzu in erster Linie erforderlich die Beseitigung des Wertfeindlichen in der Welt, des Häßlichen, des Ungerechten, des Bösen, des Unwahren und Unreinen. Schauen wir auf das Einzelne und Persönliche, so wünscht dieses Streben, der Einsamkeit und Abgeschlossenheit der Individualität ein Ende zu bereiten. Dazu ist es erforderlich, das eigene Wesen zum vollkommenen Ausdruck zu bringen und ein absolutes Verstehen zwischen den Menschen herzustellen. Denn unsere irdische Unseligkeit liegt vor allem in diesen beiden, daß wir die Gaben unserer eigenen Individualität nicht voll zum Ausdruck bringen können, weil wir so viele schmerzliche Hemmungen erleiden, und daß uns ein Verstehen nicht beschieden ist. Letzteres in diesem Doppelsinne, daß sowohl unser persönliches Wesen in seiner Eigenheit von anderen nicht verstanden wird als auch der andere uns immer wieder als ein Fremder gegenübersteht. Das Medium der Sprache und der Geste kann uns keinen Ersatz gewähren für die schmerzliche Trennung des einen vom anderen. Der Gedanke, daß wir auch dem geliebten Menschen nie ganz nahekommen können, sondern ihm immer fern und fremd bleiben

Digitized by Google

müssen, übermannt uns manchmal mit der Empfindung qualvollster Einsamkeit. Nichts bewegt das religiöse Gefühl so tief und schmerzlich, wie der Gedanke an die Ungerechtigkeit der Welt und an die unselige Trennung unter den Individuen. Alle religiösen Bestrebungen sind darauf gerichtet, diese Schranke zu zerstören und aufzuheben, in welche die Sinnlichkeit uns bannt. Das ist der Gedanke der alten Mysterien der Dionysosreligion, wie auch der mystischen Einheit der christlichen Kirche. Das ist der Gedanke der alten religiösen Metaphysik des Empedokles von der Seligkeit des Sphairos. Darin liegt auch die Bedeutung der Erotik und ihre Beziehung zur Religion. Die Liebe ist es, die in der sinnlichen Vereinigung gleichsam ein Symbol für die absolute geistige Einheit bildet.

Jene Sehnsucht also, die gegen die Ungerechtigkeit der Welt ankämpft und die schmerzliche Trennung zwischen den Individuen überwinden möchte, um uns von unserer geistigen Einsamkeit zu befreien, ist ein religiöses Gefühl, und das Glück, das diese Sehnsucht meint, ist der Sieg des Werthaften und ein großes gemeinsames Verstehen. Nun mag ja die menschliche Einsicht dahin gelangen, ein für alle Mal an der Realisierung dieses Einheitszustandes und Glückszustandes zu verzweifeln. Dann erhebt sich sofort die Vorstellung, daß dazu eine Entsinnlichung des Sinnlichen notwendig sei, denn unsere Körperlichkeit ist es, die uns einsam macht, und der Körperlichkeit schulden wir den Verlust des geliebten Menschen. Und so ist die Körperlichkeit den religiösen Menschen verhaßt, sie, welche die Seligkeit des naiven Menschen ist. Sie wird ihm verhaßt, nicht weil er sie als häßlich empfindet, sondern weil sie die Schuld trägt an allen Leiden des Endlichen. Und so kämpft er gegen die Körperlichkeit und Sinnlichkeit und verachtet sie. Und indem er den Gedanken der irdischen Seligkeit für unerfüllbar erachtet, erhebt sich vor seines Geistes Augen die Vorstellung einer anderen Welt, welche die Trennung und den Abschied in jeder Gestalt aufhebt. Denn das ist das Glück der religiösen Naturen: das dauernde Zusammensein mit den Geliebten und die Aufhebung der schmerzlichen Trennung zwischen dem Ich und dem Du. In dieser Hinsicht ist das religiöse Gefühl unverändert, mag es nun auf die irdische oder auf die himmlische Glückseligkeit gerichtet sein.

Sehnsucht nach Einheit und Dauer, und zwar nach vollkommener Einheit und absoluter Dauer sind Bestimmungen des religiösen Gefühls. Wir dürfen jedoch nicht meinen, daß mit diesen Bestimmungen das religiöse Gefühl erschöpft sei. Es offenbart sich auch als Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit vom Weltengrunde. Wie der Sehnsucht nach absoluter Einheit das Abgeschlossensein des einzelnen,

Digitized by Google

das Gefängnisleben der Seele gegenübersteht, so dem Gedanken und Gefühl der Abhängigkeit die Vorstellung einer absoluten Selbstherrschaft, der Gedanke in keiner Weise gebunden zu sein und sicher und selbständig über sein Leben verfügen zu können, wie jener »Erbe«, den der Dichter Hugo von Hoffmannthal geschildert, den die Gärten des Lebens tragen. »Er lächelt, wenn die Falten des Lebens flüstern Tod.«

Der absolute Willkürmensch, der nichts anerkennt und nichts gelten lassen will, der alle Bindungen der Tradition, des sozialen Lebens und der Kultur verachtet oder sie höchstens zum müßigen Spielzeug des Genusses und seiner Laune machen will, jener Mensch, der vollkommen pietätlos ist und nichts anerkennt, ist ein Gegner und Feind dieser Form des religiösen Gefühls. Wo aber der Mensch in irgend einer Weise sich gebunden fühlt, sei es nun durch ein schönes Verhältnis des Lebens oder durch den Gedanken der Nation oder durch den Wert der Kunst, den er anerkennt, da macht sich überall ein Gefühl der Abhängigkeit bemerkbar, das uns dahin treibt, nach einem letzten Grunde zu suchen, von dem wir abhängig sind. Ich bin nicht frei, ich bin abhängig und erkenne diese Abhängigkeit an. Abhängig von einem allgemeinen Leben, abhängig von einer allgemeinen Kultur, abhängig von dem grundlosen Grund des Universum. Dieses Gefühl der Abhängigkeit trägt den Charakter einer gewissen Ergebung an sich, ein Sich-fügen in das Unvermeidliche geht häufig damit zusammen. Handelt es sich ja doch um die Vorstellung eines uns weitaus überlegenen Allgemeinen, dem der Mensch hilflos und ohnmächtig gegenübersteht. Dieses Allgemeine ist der Weltgrund schlechthin, der als solcher keine deutlichere Gestalt anzunehmen braucht. Er ist der Grund aller Dinge und auch meines Lebens. Indem ich ihn als den Grund meines Lebens fühle, scheint er mir verwandt zu sein. Unmöglich ist er ganz von mir verschieden. Leben muß er sein wie ich, allgemeines Weltleben muß er bedeuten und mir ähnlich sein. Unmöglich kann das Leben aus dem Toten oder aus dem Nichts entstehen. Wenn ich als erlebender Mensch der Welt gegenüberstehe, und in aller religiösen Stellungnahme nehme ich diese Haltung ein, dann muß ich den Grund alles Weltlebens auch selber als Leben setzen.

Anderseits verbindet sich mit dem Gedanken der Abhängigkeit, den das religiöse Gefühl bejaht, auch sogleich die Vorstellung einer Notwendigkeit, gegen die der Wille des Individuums nichts auszurichten vermag. Diese religiöse Stimmung kann zu dem Dogma des Fatalismus führen, gegen das unsere ethische Willensnatur sich immer wieder leidenschaftlich aufbäumt. Der Fatalismus schließt

Digitized by Google

den Gedanken in sich, daß alles nun mal so kommt, wie es kommen mußte und sollte. Es gibt unentfliehbare Schicksalsbestimmungen, denen wir uns mit dem Aufwand all unserer Kraft nicht entziehen können. Wir können uns nicht selber das Leben machen, sondern das Leben wird uns gemacht. Die Konsequenz des Fatalismus würde darin beruhen, die Dinge einfach gehen zu lassen, wie sie gehen. Aber darin liegt auch wieder ein irreligiöses Moment. Etwas anders bedeutet das Sich-fügen in das Unvermeidliche, das würdevolle Tragen des Schicksals, die große Resignation, der stille Verzicht, der sich mit ihm verbindet, und der Fatalismus, der die Dinge gehen läßt, wie sie gerade gehen. Denn jenes Aufsichnehmen und Tragen des Schicksals ohne Murren und Klage bedeutet keineswegs einen Verzicht auf Aktivität. Die kontemplative Sphäre des religiösen Lebens schließt eine leidenschaftliche Bewegung der Seele nicht nur nicht aus, sondern fordert sie sogar. Religion ist höchst gesteigertes Leben. Nur drängt dieses Leben nicht so sehr nach dem äußeren Schauplatz des Tuns hinaus, sondern ist gar sehr mit sich selbst und der Gestalt seiner höchsten Idee beschäftigt. Mit diesen beiden Gefühlsweisen, dem Sehnsuchtsgefühl und dem Abhängigkeitsgefühl geht nun noch ein drittes Moment zusammen, nämlich das Sicherheitsgefühl oder das Gefühl des Geborgenseins.

Man sagt manchmal, das Leben der meisten Menschen sei ein deutlicher Beweis für die Nichtexistenz eines höchsten Wesens. Denn ihr Leben und Tun scheint nichts von Gott zu wissen. Man könnte aber ebensogut sagen, daß die meisten Menschen so leben, als ob es eine göttliche Vorsehung gibt, denn sie denken nicht an die tausend Gefahren, welche sie täglich und stündlich umgeben; sie denken nicht an die Nähe des immer drohenden Todes. Sie gehen ihren Berufen und ihren Geschäften nach, als ob dieser ganze Weltenbau auf das beste konstruiert und alles gut und sinnreich eingerichtet wäre in dem großen Wohnhaus Gottes. Sie verhalten sich so, als ob nicht sinn, lose Atome über unser Wohl und Wehe zu entscheiden hätten sondern eines leitenden Lenkens sichere Hand. Sie leben, als ob sie ruhten im Frieden seiner Hände.

Mit den bisher aufgewiesenen Gefühlsweisen, die alle religiöse Werte meinen, ist der Umkreis des religiösen Gefühls auch nicht annähernd bestimmt. Doch genügen die angeführten Gefühlswerte, um deutlich zu machen, was wir unter einem religiösen Menschen verstehen. Die Menschen, in denen religiöse Gefühle lebendig sind, haben auch Sinn und Verständnis für irgend eine religiöse Lehre. Für den Begriff des religiösen Menschen, wie wir ihn gebildet haben,

Digitized by Google

ist es nicht erforderlich, daß er religiöse Erfahrungen unmittelbar gemacht hat, daß ihn das Göttliche gewissermaßen unmittelbar berührt und betroffen hätte. Nicht jeder kann ein Genius der Kunst sein, warum sollte jeder religiöse Erfahrungen machen? Beides ist eine seltene Gabe. Und wie dem Nichtsschaffenden wohl die Beurteilung des Schaffenden schwierig sein mag, so dem Dilettanten der Religion die Beurteilung des religiösen Genies. Zu solchen großen religiösen Naturen haben wir Religionsstifter wie Christus und Buddha, Menschen wie Franz von Assisi und Meister Eckhardt zu rechnen.

Bei diesem Vergleich liegt nur der große Unterschied vor, daß der Künstler durch sein Werk den Beweis seines Könnens gibt, während das religiöse Genie scheinbar Unsichtbares schafft. Aber ist denn das Werk des religiösen Genies, das sich auf das Unsichtbare bezieht, wirklich so absolut von der Darstellung ausgeschlossen? Kommt nicht auch das religiöse Erlebnis zu einer religiösen Darstellung oder gehört es zu seiner Natur, in absoluter Innerlichkeit zu verharren? Wir können uns zwei Ausdrucksformen denken, die das Unsichtbare sichtbar machen, das ist die religiöse Lehre und das religiöse Leben. In der religiösen Lehre hätte das religiöse Erlebnis Sprache gewonnen. Hier muß sich nun sofort der Einwand erheben, daß in der religiösen Lehre das religiöse Erlebnis nicht rein zum Ausdruck kommt, daß es in Verbindung mit gewissen theoretischen Formen und ethischen Prinzipien sich darstellt. Und das Verstehen der Reinheit ist für uns notwendig, um einen Beweis für die Konkretisierung des religiösen Erlebnisses zu erhalten. An dem Dasein einer eigentümlichen Stellungnahme zum Universum, die man religiöses Erlebnis nennen und beschreiben kann, läßt sich wohl nicht zweifeln. Wir denken vor allem an die religiöse Erfahrung der Mystik und Magie, den höchsten Steigerungen des religiösen Gefühls. Aber tritt dieses Gefühl nun auch aus sich heraus, gelangt es in irgend einer Weise zur Wirksamkeit? Ist es nicht vielleicht gerade durch die theoretische und moralische Ausdrucksform in seiner inneren Schönheit bedroht? Wenn sich das religiöse Erlebnis theoretisch äußert, so entsteht ein Dogma, wenn es sich ethisch äußert eine Morallehre. Beide sind nicht ohne Gefahr, weil das Dogma einen Appell an den Verstand und die Morallehre einen Appell an den Willen bedeutet. Oder soll sich das religiöse Bewußtsein vielleicht gar nicht äußern, soll es in seiner Stummheit und Namenlosigkeit verharren? Genügt es zum Beispiel im Sinne des religiösen Wertes, daß ich das Erlebnis der Abhängigkeit vom Weltengrunde oder die Sehnsucht nach Dauer und Einheit oder das starke Gefühl meiner Endlichkeit und meines Mangels besitze? Ist das viel oder wenig

Digitized by Google

oder nichts? Liegt vielleicht das Wesen aller Religion in diesem namenlosen Ergriffensein von dem Unbekannten, in der absoluten Passivität gegenüber dem Unsinnlichen? D. h bedarf es keines Glaubens, sondern nur der Sehnsucht? Bedarf es etwa für den Begriff der Religion auch keiner Tat? Ist sie gleichbedeutend mit dieser wechselseitigen Aufgabe und Vernichtung und Betonung und Erhebung des eigensten Wesens im magischen und mystischen Gefühl? Soll die religiöse Seele wie ein Blumenkelch nur offenstehen dem Lichte, das aus der Dunkelheit strahlt, nur an sich und das unbekannte Göttliche denken und die Welt vergessen? Genügt der Sinn oder die Liebe für das Universum und für das Eigentümliche der Individualität zur Erfüllung des religiösen Phänomens? Wir könnten uns ja die religiös gerichteten Seelen als eine Unendlichkeit von Monaden denken, die auf Gott als die Zentralmonade abgestimmt sind. Keine schaut in die andere hinein, keine weiß von dem religiösen Gefühl der anderen, keine bedeutet etwas für die andere. Sie haben nur im Verhältnis zu Gott religiösen Sinn. Ihre eigentümliche Bedeutung ist nur im Verhältnis zum Universum zu verstehen.

Gewiß hat das religiöse Erlebnis in erster Linie Beziehung zum All der Welt, aber es ist deswegen doch nicht kulturlos. Das Religiöse bildet nicht nur sich und Gott, sondern gewinnt auch Beziehung zu den andern Menschen. Dies geschieht vor allem dadurch, daß das religiöse Erlebnis im Leben sich darstellt, d. h. dadurch, daß die religiöse Natur ihre ganze Lebenshaltung nach der religiösen Erfahrung entwickelt. Die Vita, das religiöse Leben ist die Wirklichkeit des religiösen Erlebens. Die Gestaltung des Lebens in der eigentümlichen Form des Religiösen ist ein Dokument für die Wirklichkeit des religiösen Erlebnisses. Die religiöse Haltung und das religiöse Verhalten erscheint zunächst als etwas Unnatürliches. Deswegen wird das religiöse Genie entweder als untermenschlich verachtet oder als übermenschlich vergöttert. Natürlich erscheint es, die Freunde zu lieben und die Feinde zu hassen. Der religiöse Mensch erhebt die Forderung: »liebet Eure Feinde!« Natürlich erscheint es, das Leben zu bejahen und der Gesellschaft sich anzuschließen. Buddha aber ging in die Einsamkeit und dachte darüber nach, wie es möglich sei, dem unseligen Kreislauf des Lebens zu entfliehen, und er lehrte die Verneinung des Willens zum Leben. Natürlich erscheint es, das Leid zu hassen und Gesundheit und Lebensfülle zu begehren. Franz von Assisi aber hat das Leiden der Welt auf sich genommen und die Wundmale des Herrn geliebt. Natürlich erscheint es, die Fürsten dieser Welt zu verherrlichen und



Digitized by Google

zu verehren. Meister Eckhardt aber hat gelehrt, daß Menschheit am niedrigsten Menschen so groß und gewaltig sei wie am Papst und am Kaiser.

Allen religiösen Naturen ist dieses paradoxe Verhalten gegenüber dem gesunden Menschenverstand eigen. Deswegen hat man sie auch wohl als Schwärmer und Wahnsinnige bezeichnet. Nur schade, daß diese Vorwürfe in der Regel von den Kleinen und Mittelmäßigen ausgingen. Viele werden behaupten, daß sie die religiösen Menschen nicht verstehen, aber es fragt sich, ob sie, die dies behaupten, etwa die großen künstlerischen Naturen verstehen. Alles Große und Bedeutsame ist mehr oder weniger unbegreiflich. Das Nichtverstehen der anderen kann das eigentümliche Verhalten und den eigentümlichen Lebenssinn der religiösen Naturen nicht aus der Welt schaffen. Was ihnen aber eigentümlich ist, ist dieses, daß sie sich über nichts in der Welt wundern, daß ihnen auch das Schlechte und Ungerechte in der Welt zu etwas Notwendigem und Gesollten wird. Diese religiösen Menschen haben ein eigentümliches Vertrautsein mit der ganzen Natur und richten nicht über sie. Sie haben dies einzigartige Bekanntsein mit allen Dingen. Sie staunen nicht, sie wundern sich nicht, weil sie das Wunderbare bejahen, deswegen ist ihnen das Wundern fremd. Darin besteht der große Gegensatz zwischen den philosophischen und religiösen Naturen, daß jenen das Staunen eigentümlich ist, daß sie überall Probleme sehen, wie ja auch nach Plato alle Philosophie mit dem θαυμάζειν beginnt. Dem religiösen Menschen aber scheint alles einfach zu sein.

Im Gegensatz zu den moralischen Menschen ist den religiösen Naturen das Richten fremd. Sie verstehen das große Leid der Welt ohne deswegen zu verzweifeln. Sie sind nicht sowohl auf dem Wege als vielmehr immer am Ziele. Der Grundton der religiösen Naturen scheint mir aber eine große Liebe zu allen Dingen zu sein. Nicht nur zu dem Großen und Wertvollen, sondern auch zu dem Kleinen und Unbedeutenden. Es ist das nicht jene große und heiße Liebesflamme, die sich dem Schönen und Bedeutsamen zuwendet und auch nicht jene gewaltsame Leidenschaft aller künstlerischen Natur, die aus dem Unbedeutenden des Lebens macht, was sie will, sondern es ist jene reine und weiße Flamme, die alles in einem höheren und ruhigeren Lichte leuchten läßt — eine kontemplative Liebe zur Allheit.

Ohne die religiösen Menschen würde die Welt sehr viel ärmer sein. Ja, wir möchten fast behaupten, daß der Welt das ihr zugehörige Subjekt fehlen würde ohne die Liebe des religiösen Genies.

Digitized by Google

Wenn auch der philosophische Begriff und der philosophische Mensch dem Ganzen zugewendet ist, so ist er ihm doch nur zugewendet, aber er kann das Universum nicht sich zu eigen machen, wie es die religiöse Natur vermag.

Ohne die religiösen Naturen würde auch die Kunst sehr viel ärmer sein, ärmer an Inhalt, denn die religiösen Ideen sind die Schöpfung der religiösen Naturen, und die religiösen Ideen sind Inhalt der größten Kunstwerke, welche die Menschheit geschaffen. Nur an die Kunst der Griechen und der Renaissance brauchen wir hier zu denken.

Aber wirkt das religiöse Erlebnis nur durch die Formung des religiösen Lebens, das sich in Stil und Lebensführung und in dem ganzen Verhalten den Dingen gegenüber offenbart, oder vermag der religiöse Mensch auch zu Worte zu kommen in einer Lehre? Wird er, indem er seine Lehre verkündet, notwendig zum Theoretiker als Dogmatiker oder zum Moralisten in der strengen Forderung menschlicher Tugend? Wenn wir die Bergpredigt oder den Sonnengesang oder die Predigten des Meister Eckhardt lesen, so scheint in ihnen eine Sprache zum Ausdruck zu kommen, die eigentümlich bedeutsam ist als die Sprache des religiösen Genies. Der moderne Mensch liebt es, diese Dinge ästhetisch zu werten. Wir sprechen gern von dem großen künstlerischen Reiz der Evangelien, und Sabatiers schönes Werk hat Franz von Assisi künstlerisch verstanden und gestaltet. Dennoch verkennt man dieser Sprache Sinn, wollte man sie nur künstlerisch genießen, wenn auch eine solche Stellungnahme viel mehr recht hat als die theoretische, die nach der Exaktheit und Deutlichkeit des Begriffes fragt. Aber die Symbole, Metaphern, Gleichnisse und Bilder, mit denen der religiöse Mensch arbeitet, sind doch nicht in erster Linie künstlerisch wertvoll und schön. Vielleicht können sie ein feingebildet ästhetisches Gefühl sogar kränken und verletzen.

Wenn das größte religiöse Genie, das wir kennen, die Worte sagt, das Gleichnis verkündet: »In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen« ist das ein Bild, dessen künstlerische Pracht uns ästhetisch enthusiasmieren könnte? Dazu ist es nicht kostbar genug. Es hat zu wenig Licht und Farbe. Und dennoch hat es eine sprachgewaltige Macht. Zarathustra ist schön und glänzend, die Evangelien sind es nicht in dem Maße. Und doch ist jenes Wort, als Ausdrucksform des religiösen Genies gewertet, außerordentlich bedeutend. Jenes Wort verkündet das neue Verhältnis des Menschen zu Gott. Es betont das persönliche Verhältnis der Menschen zu Gott. Wir sind nicht Mittel in Gottes Hand, sondern wir sind Zwecke,



Digitized by Google

die ihm am Herzen liegen. Wir sind nicht nur für ihn da, sondern er ist auch für uns da. Ein Verhältnis der Gegenseitigkeit besteht zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem Menschlichen und Göttlichen. Das war ein Wort, welches eine neue Vorstellung von der Beziehung des Göttlichen zum Menschlichen geschaffen hat. Und die Bedeutsamkeit der Form liegt hier vor allem in der rührenden Schlichtheit des Ausdrucks. Das Bild des Hauses, des Vaterhauses, die Stätte seliger Erinnerungen, der Geborgenheit und des Schutzes. Alle Schranken sollen fallen. Das Kind soll zum Vater gehen, zum Vater zurückkehren, wo seine wahre Heimat ist. Und er will uns die Stätte bereiten, der Prophet Gottes. Welch eine wundervolle Intimität, welche Sicherheit, welche Gewißheit, welche Ueberwindung der Distanze! Darin aber spricht das religiöse Gefühl in seiner höchsten Form, nämlich in der Sprache der Mystik gegen das ästhetische Gefühl. Die ästhetische Empfindung bejaht die Distanze, das Fernsein, die Unangreifbarkeit und Vollendung ihres Gegenstandes. Der Gegenstand der ästhetischen Wertung ist in sich ruhend, in sich abgeschlossen, selig in ihm selbst, ohne Mangel und ohne Liebe, wohl aber Gegenstand unserer grenzenlosen Hingebung und Anbetung. Die Sehnsucht des Mystischen hebt alle Schranken zwischen dem Endlichen und Unendlichen auf.

Das religiöse Genie redet seine eigene Sprache und bewegt sich in Bildern und Vorstellungen, die das Göttliche umkleiden und das Göttliche uns näher bringen sollen. Durch diese Bilder lernen wir also die Auffassung des religiösen Genies verstehen und gewinnen so einen Einblick in seine eigentümlich bewegte Seele. Diese Bilder können uns als glaubhaft, d. h. als adäquat erscheinen für den tiefsten Sinn der Welt. Dann werden wir Jünger und folgen dem neuen Propheten.

In diesen Bildern und Symbolen, die das religiöse Genie für das Göttliche sucht, lassen sich nun zwei entgegengesetzte Tendenzen unterscheiden. Die eine ist darauf gerichtet, das Göttliche uns so nah wie möglich zu bringen. Sie macht die Gottheit zum Kinde, zum schönen Jüngling, zur holdseligen Frau, zum thronenden Herrn, zum liebenden Vater. Das Griechentum und das Christentum haben diese Vorstellungen gemeinsam. Wir lassen es dahingestellt, ob solche Vorstellungen eine Schwächung des religiösen Bewußtseins verraten, vor allem dann, wenn die Kunst das Göttliche in schönster Menschlichkeit darstellt wie etwa die Madonna Sixtina oder den Apollo des Praxiteles. Man redet dann sehr gern von Anthropomorphismus und primitiven religiösen Vorstellungen, die das Wesen der Weltmacht in kindlicher Weise erklären und glaubt dadurch, die

Digitized by Google

Sache deutlicher gemacht zu haben. Wir weisen nur auf diese Extreme hin, die das Göttliche entweder vorstellbar machen wollen, indem sie die schönen Bilder des Lebens zu seiner Verdeutlichung herbeiziehen: den Vater, den Sohn, die Jungfrau und damit Vorstellungen erwecken, die auch an unsere Schönheitssehnsucht und unser Mitleid sich wenden. Oder aber sie ziehen das Göttliche in rätselhafte Ferne und umhüllen es mit Nacht und Schweigen, indem sie es zu dem Unsagbaren und Unaussprechlichen machen. Bildhaft kann das Göttliche doch wohl am besten durch schönes Menschentum bezeichnet werden.

Es gibt diese drei Phasen des religiösen Genies: das Stummsein im mystischen Erlebnis, die Formung und Darstellung des Lebens in dem eigentümlichen Stil des religiösen Kunstwerkes und die Phase der Mitteilung durch Gleichnisse und Symbole, wodurch der religiöse Mensch zum religiösen Propheten wird.

Das religiöse Genie erlebt im eminenten Sinne die Grundantinomie des religiösen Lebens, das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, das die Religion in ihrer Sprache als das Verhältnis der Seele zu Gott zu bezeichnen pflegt. Da gilt es nunmehr die eigentümliche Vertiefung festzustellen, die der Begriff des Endlichen durch die religiöse Erfahrung erhält.

Die Position des Werthaften liegt im allgemeinen darin beschlossen, daß es den Gedanken des Endlichen zu überwinden sucht. Die Kunst bildet ein Unendliches, die ästhetische Idee in endliche Formen. Die Wissenschaft haftet niemals an der endlichen Einzelerscheinung und strebt über sie hinaus immer wieder dem Ganzen, der Totalität oder der überragenden Allgemeinheit des Gesetzes zu. Die Wissenschaft ist unendlich und kommt nie zum Ziele. Und dasselbe gilt für die Entfaltung des sittlichen Lebens. Von dem Gegensatz des Seins und des Sollens ergriffen, weist es auf den unendlichen Fortschritt der Menschheit hin und kann nur in der Idee, also niemals zur Ruhe kommen. Ganz anders die Religion. Grade ihr ist eigentümlich eine gewisse Verklärung des Endlichen in der Weise, daß das Endliche als solches Anerkennung findet. Das möchte auf den ersten Blick paradox erscheinen. Denn scheinbar verliert doch die Religion, die unverwandt auf das Göttliche gerichtet ist, die Endlichkeit aus den Augen. Hier müssen wir aber unterscheiden zwischen einer g u t e n und s c h l e c h t e n Endlichkeit.

Die schlechte Endlichkeit des sinnlich körperhaften Daseins, die soll aufgehoben werden, die hat auch keinen wahrhaften Existenzwert. Sie bedeutet ebensowenig wie die schlechte Unendlichkeit von Raum und Zeit. Aber die Religion vertritt die metaphysische

Digitized by Google

Bedeutung der Persönlichkeit oder hat sie doch in ihrer höchsten Form immer vertreten. Dieses metaphysische Element der Persönlichkeit ist ein absolut Individuelles. Die Persönlichkeit, wie sie in der Religion gemeint ist, hat wenig zu tun mit dem abstrakten Charakter der ethischen Persönlichkeit. Die religiöse Persönlichkeit ist kein Allgemeinbegriff wie der theoretische Mensch oder der Künstler oder der Held. Sie ist auch weit eigentümlicher und individueller gebildet wie die Persönlichkeiten, welche die Geschichte mit Eigennamen nennt wie Byron oder Goethe. Ganz abgesehen davon, daß der Persönlichkeitsbegriff der Religion sich auch auf ein unhistorisches Endliches bezieht.

Man kann vielleicht sagen, daß die Persönlichkeit, welche die Religion meint, nur dem unmittelbar erfaßbaren Leben des täglichen Daseins vergleichbar ist. Während die Idee einer wertvollen und freien Persönlichkeit im Sinne Kants Ideal bleibt und selten oder nie verwirklicht ist, kann die religiöse Persönlichkeit überall und immer wirklich sein.

Die irrationale Persönlichkeit des Lebens, der wir mit Liebe und Haß begegnen und die den ganzen vollen Menschen meint, den ganzen Menschen mit Seele und Leib und mit allen Kleinigkeiten seiner eigensten Natur, sie hat mit der Persönlichkeit als dem Endlichen der Religion dieses gemeinsam, daß sie etwas Bestimmtes und Einzigartiges bedeutet und vorübergehend alles bedeuten kann. Die Menschen, die uns im Leben begegnen, haben alle ihren eigenartigen Lebensstil, ihre einzigartige Lebenshaltung, ihr besonderes Sich-geben und Empfangen. Dieses Eigenartige und Bestimmte kann meine Liebe zum Universum erweitern, indem für eine gewisse Zeit dieses Eigentümliche kosmische Bedeutung gewinnt. Etwas Aehnliches gilt für die religiöse Persönlichkeit oder das Endliche im Sinne der Religion. Dieses Endliche hat einen eigentümlichen Sinn, einen unverlierbaren und unersetzlichen Charakter. Jeder Mensch bedeutet eine eigentümlich wertvolle Erscheinung des Universums. Ja, man kann sagen, daß nach der religiösen Gefühlsweise das Endliche für Gott das Universum bedeutet. Das Endliche ist ein Besonderes, das nur einmal da ist und nur einmal da sein kann. Es ist eine eigentümliche und unersetzliche Position gegenüber dem Unendlichen.

Das Endliche ist auf das Unendliche angewiesen, aber das Unendliche ist auch auf das Endliche angewiesen. In diesem notwendigen Verhältnis der Gegenseitigkeit, in diesem sich nicht entbehren und verlieren können, nicht aufgeben und lassen wollen ist der Sinn aller höheren religiösen Lebensformen beschlossen. Der

Digitized by Google

Bruch dieses Verhältnisses aber besteht nun entweder darin, daß sich das Endliche an das Unendliche verlieren will: das ist die Maßlosigkeit der Mystik oder daß sich das Unendliche an das Endliche verlieren soll: das ist die Maßlosigkeit der Magie.

Die Mißdeutungen, welche das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen erfahren hat, sind vor allem darin zu suchen, daß die Kategorien unseres reflexiven Denkens nicht ausreichen, um dies religiöse Verhältnis zu fassen. Die beiden logischen Verhältnisse, mit denen wir die Korrelation von Unendlichkeit und Endlichkeit umgreifen können, sind das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen und des Ganzen zu seinen Teilen. Im ersten Falle gilt die Gottheit als das abstrakte Allgemeine, das die Konkretheit des Besonderen bestimmt, im zweiten Fall als das Ganze, das die individuellen Glieder umschließt. Dann ordnen sich die Individualitäten dem göttlichen Organismus ein: In all diesen Fällen handelt es sich um Uebertragung von Begriffen, die nur für die Sinnlichkeit etwas bedeuten, auf das Gebiet des Unsinnlichen. Auch der großartige Versuch Hegels, das Endliche im Unendlichen »aufzuheben«, indem er unterschied zwischen dem Endlichen und der »schlechten Unendlichkeit« und beide in der »guten Unendlichkeit« als der absoluten Totalität beschlossen wissen wollte, muß als gescheitert angesehen werden. Denn auch hier wird die »gute« Unendlichkeit als das Ganze gedacht, das die Teile in sich trägt. Diese Form des absoluten Begriffes ist somit auch eine Kategorie der endlichen Reflexion. Nicht ein lichtvolles Verstehen der religiösen Grundbeziehung erreichen wir durch die erwähnten Begriffsverhältnisse. Sie sind nur ein trübes und blindes Symbol in der unkritischen Uebertragung endlicher Verhältnisse auf vollkommen heterogene Gebiete.

Das Endliche im Verhältnis zum Unendlichen bildet die ungelöste Antinomie des religiösen Lebens. Diese Antinomie erlebt das religiöse Genie und sucht sie zu überwinden. Das Endliche ist hier gleichbedeutend mit dem absolut Persönlichen und Eigentümlichen, dem eigenartigen Lebenssinn, der unwiederholbar nur einmal gegeben ist. Dies Unersetzliche gehört zur Welt und darf nicht verschwinden. In der Religion wie im Leben ist das Persönliche so unglaublich wichtig, ein Etwas, über das man nicht hinauskommen kann. Für die Naturwissenschaft bedeutet das Persönliche so gut wie nichts. Sie löst den Begriff des Perönlichen auf. In der Geschichte leben nur die Auserwählten, die Heroen. Alles andere verschwindet in dem Begriff der Masse. In der sittlichen Beurteilung wird der Mensch nur so weit gewertet als er gewissen Anforderungen entspricht. In der Religion führt er ein urpersönliches Dasein. Die Welt ist im

Digitized by Google

Vergleich mit ihm nicht das absolut Große und Mächtige, demgegenüber er in Kleinheit und Nichtigkeit verschwindet. Die Welt ist für ihn da, nicht er für die Welt. Auch darin ist die Religion der Kunst verwandt, daß sie das Persönliche so wichtig nimmt.

Ferner haben Religion und Kunst dies gemeinsam, daß sie vom Geist der Versöhnung getragen sind oder doch sein sollten. Die Moralität hat etwas Strenges und Hartes. Man spricht wohl von dem eisernen Gebot der Pflicht. Der Sinn der Religion ist Duldung und Versöhnung, so oft auch die Praxis der positiven Religionen gegen ihr Liebesgebot verstoßen hat und noch verstößt. Das Verzeihen und Vergeben ist eine Art religiöser Tat. Nun liegt auch in der Schönheitsbewertung ein Moment, das den Schwächen der menschlichen Natur, die das Moralische zerstören möchte, nachsichtig entgegenkommt, ja das sogar zu einer Verherrlichung dieser Schwäche führen kann. Ganz augenscheinlich ist das moralisch Bedeutsame in sehr vielen Fällen künstlerisch nicht wirksam. Dagegen empfinden wir sehr lebhaft die Schönheit menschlicher Schwachheit. Ja, wir können es nicht leugnen, daß auch ein hohes Maß des Lasterhaften einen gewissen ästhetischen Reiz ausübt. Ueberall, wo große Leidenschaften wohnen, kehrt die Kunst gern ein. Und so ist es wohl wahrscheinlich, daß eine ästhetisch-religiöse Metaphysik am leichtesten mit den Schwierigkeiten fertig wird, die von dem Begriff des Moralischen her dem Problem der Theodizee entgegenstehen. Die Rechtfertigung des Universums ist unter dem ästhetischen Gesichtspunkt am leichtesten zu vollziehen.

Wenn das religiöse Genie von dem Endlichen spricht, so meint es nicht die Bestimmtheit, die den Dingen der Sinnenwelt in ihrer Allgemeinheit eignet, nicht die Bestimmtheit von Blatt und Baum und Blüte. Was das religiöse Genie unter dem Endlichen versteht, um das es bekümmert ist und dessen Erlösung es vollziehen möchte, das ist vielmehr das Urpersönliche und Eigentümliche am Menschen, das wertvoll und unersetzlich zu sein scheint für das Universum. Auf jeden einzelnen kommt es ihm an. Er will, daß nichts verloren gehe, weil der Verlust des einzelnen das Ganze zerstören würde und weil das einzelne ihm so lieb und wertvoll ist. Die Religion will den Menschen befreien von den Hemmungen, die seiner Natur entgegenstehen und die ihn daran hindern, daß er zum Ausdruck gelangen, daß er sich offenbaren kann. Erlösung und Offenbarung sind Wechselbegriffe. Die Sehnsucht nach Erlösung ist eine Sehnsucht nach Befreiung von allen Hemmungen und Grenzen, eine Sehnsucht nach Einheit und absolutem Verstehen. Alles Unerlöste ist unverstanden und verständnislos und steht im Zeichen der Trauer. Der Mensch aber,

Digitized by Google

der erlöst ist, hat die Möglichkeit, sich zu offenbaren. In all seinem Tun und Wirken ahnen wir eine höhere Welt. Wir können uns den Gedanken dieser Offenbarung am deutlichsten machen, wenn wir auf die Kunst blicken. Der große Künstler kann sich offenbaren. Er ist ein Erlöster. Er ist der qualvollen Stummheit, dem schmerzlichen Ringen nach Ausdruck enthoben. Ihm gab ein Gott zu sagen, wie er leidet gegenüber der Qual der verstummenden Menschheit. An diese stumme Menschheit, die auf Erlösung wartet, welche die Grenzen ihrer Natur so schwer empfindet und qualvollen Mangel leidet, wendet sich der religiöse Prophet. Er kommt der Sehnsucht nach Ausdruck und Offenbarung, die gleichbedeutend ist mit der Sehnsucht nach Erlösung und Befreiung von den Schranken unserer Natur mit der Lehre entgegen, daß das Göttliche dasjenige ist, was überall und immer sich zu offenbaren vermag als Wunder. Das Göttliche offenbart sich und erlöst durch seine Offenbarung den Menschen von aller Stummheit und Ausdruckslosigkeit. Indem der Mensch erlöst wird, gelangt er zur Offenbarung. Die Offenbarung Gottes zieht die Offenbarung des Menschen nach sich. Als, wie geschrieben steht, das Göttliche in der Gestalt des heiligen Geistes sich offenbarte, da fielen für die Geliebten und Jünger des Herrn alle Schranken und sie redeten die Sprache der Kraft und der Schönheit.

Der große Künstler kann sich offenbaren. Er erlöst und befreit sich durch sein Werk. Das Werk ist seine Selbstoffenbarung, und wenn wir sie verstehen, so nehmen wir Anteil an seiner Erlösung und an seinem Werk.

Das Endliche und Persönliche, das die Religion meint, ist kein abstrakter Begriff, kein Vorbild, kein Ideal. Bei dem Persönlichkeitsbegriff, mit dem es die Religion zu tun hat, hört gerade der Begriff des Ideals auf, weil es hier auf das Eigene und Eigenste ankommt. Dieses Eigenste kann aber nicht zum Vorbild dienen und ist nur für sich da. Der Mensch soll im Sinne der religiösen Lehre so bleiben, wie er ist, und soll nicht so bleiben, wie er ist. Er soll so bleiben, denn er soll seine Eigenart bewahren. Deswegen behandelt der religiöse Mensch seinen Mitmenschen immer mit Schonung und will ihn nicht verändern. Der Mensch soll aber auch nicht so bleiben, wie er ist. Er soll nicht mehr gequält und gehemmt sein. Er soll erlöst sein. Er soll so bleiben, wie er ist, und soll nicht so bleiben, wie er ist.

Dem Allerpersönlichsten als dem Begriff des Endlichen in der Religion steht ein anderer gegenüber, der als das Unendliche oder als die Gottheit gedacht wird. Das Endliche und Persönliche ist begrenzt und leidet Mangel. Jedes Endliche ist anders begrenzt

Digitized by Google

und gehemmt und erleidet verschiedenen Mangel. Die Gottheit ist dasjenige, was den Mangel des Endlichen erfüllt und aufhebt; den Mangel des Endlichen tilgt. Das gehört notwendig zu ihrem Wesen. Sie ist dasjenige, dem sich das Endliche offenbaren kann und das sich dem Endlichen offenbart. Den Menschen gegenüber können wir uns nur schwer und zögernd offenbaren. Unser Bestes geben wir da nicht her. Deswegen suchen wir wohl manchmal die Einsamkeit und das Schweigen auf. Es gibt ein eigentümlich gesteigertes Leben der Seele, das uns manchmal ergreift, und für das wir wohl kein Verstehen finden würden, wenn wir es anderen Menschen gegenüber laut werden ließen. Gott gilt dem religiösen Menschen als die absolute Ergänzung des eigenen Seins. Er ist der Vertraute, der Verstehende. Und weil der Mensch in der Illusion der Liebe den Gegenstand seiner Sehnsucht und volles Verstehen zu besitzen wähnt, so neigt er dazu, den Gegenstand seiner Liebe zu vergöttern. Das Göttliche steht zu der Totalität des Endlichen in dieser Beziehung, daß es seinem Mangel abhilft. So ist das Göttliche im Grunde genommen für jeden Menschen immer das, was ihm fehlt.

Das Göttliche ergänzt die verschiedenen Persönlichkeiten endlicher Wesen in verschiedener Weise. Gott wird als dasjenige gedacht, das allem Endlichen die Vollendung gilt. So gilt er auch als dasjenige, was dem absolut Einzigartigen des Persönlichen die Einheit gibt. Das Persönliche oder das Endliche setzt notwendig Grenzen und Trennung, das Göttliche überwindet die Distanze.

Größer ist der Mangel des einen wie des andern Endlichen. Und das Göttliche nimmt sich nach der Vorstellung des religiösen Menschen vor allem der am meisten Bedürftigen, der Schwachen und Sündhaften an. In diesem Sinne ist Sünde der größte Reiz für die Liebe der Gottheit. Dem eng Begrenzten gegenüber kann Gott am meisten wirken. Er ist hier mehr Vollender wie gegenüber den starken und mächtigen Seelen. Den Armen und Elenden geschieht durch Gott am meisten. Gott ist immer das, was uns fehlt.

Demjenigen vor allen, der nicht die Möglichkeit hat, sich den Menschen zu offenbaren und als Unerlöster ihnen gegenübersteht, ihm wird die Gottheit in Dunkelheit und Schweigen, in Nacht und Einsamkeit oder auch in heller Mittagsstille zu einer Offenbarungsmöglichkeit.

Mit dem Gedanken des Endlichen verbindet sich die Unsterblichkeitsidee, mit dem Unendlichkeitsgedanken die Gottesidee. Sie sind für die Vollendung des religiösen Lebens unbedingt erforderlich. Zum mindesten gehört eine von diesen religiösen Grundideen zu jeder großen Religionsbildung. So kannte etwa das frühe

Digitized by Google

Judentum wohl die Gottesidee, aber nicht den Unsterblichkeitsgedanken; und umgekehrt kennt der Buddhismus wohl den Unsterblichkeitsgedanken, aber nicht die Gottesidee, während im Christentum beide Ideen wirksam vertreten sind.

In neuerer Zeit spricht man gern von einer Religion ohne Gott und Unsterblichkeit. Eine solche Bezeichnung ist zum mindesten mißverständlich. Ein Mensch, der an Gott und Unsterblichkeit nicht glaubt, hat keine Religion, sofern er sich nicht zu der Lehre des religiösen Genies bekennt, das diese Werte dem Menschengeschlecht verkündet hat. Wohl aber kann ein solcher Mensch religiös sein, sofern er religiöses Gefühl besitzt und religiös wertet.

Ich meine, daß die Religion in moderner Zeit durch zwei extreme Auffassungen bedroht ist. Einerseits wird sie so sehr subjektiviert, daß sie mit dem Persönlichen verschmilzt und anderseits so sehr veräußerlicht und verallgemeinert, daß sie mit den sozialen Institutionen, mit Kirche, Gemeinschaft und Kultur zusammenfällt und so die Sphäre des objektiven Geistes zur Sphäre des absoluten erhoben wird.

Nach der ersten Verstellung gibt es keinen außermenschlichen und übermenschlischen Gott, sondern das Göttliche und spezifisch Religiöse ist eine Stimmung und Harmonie, welche die Funktionen der Seele vorübergehend oder dauernd eint und bindet. Nach der zweiten Verstellung gibt es keinen Gott im Menschen und kein einzigartiges persönliches Verhältnis, sondern in dem Gang der Geschichte allein und in ihren Kulturinstitutionen gelangt das Göttliche zur Wirklichkeit. Religion ist bloße Stimmung, Religion ist bloße Institution: Das sind die Klippen, die das religiöse Bewußtsein bedrohen.

Digitized by Google

# Zur philosophischen Voraussetzung der Literaturwissenschaft.

Von

**August Kober.**

## Die Mariendichtung.

(Beitrag zu einer Darstellung der Prinzipien der Literaturkritik.)

---

Alles, was bisher über Mariendichtung geschrieben ist, kommt nicht hinaus über Urteile wie: herzlich, innig, ausgezeichnet durch schöne Bilder u. ä. D. Es wird hier, wie bei allen durch einen Dualismus von »Inhalt« und »Form« zu Grenzgebieten bestimmten Literaturformen, besonders deutlich, daß der Erbfeind jeder Wissenschaft: der Dilettantismus, noch tief im Reiche der Literaturgeschichte sitzt. Die folgende Untersuchung stellt daher nicht eine »Spezialarbeit« dar, sondern will vielmehr als Beitrag zu einer Darstellung der Prinzipien der Literaturkritik gewertet werden.

In den folgenden Bemerkungen ist niemals die Rede von dogmatisch-objektiven Entwicklungen, von Religionsgeschichte im Sinne der Feststellung empirisch-realer Entwicklungen der Gottesvorstellungen. Vielmehr kommt es mir darauf an, typische Formen des religiösen Verhaltens der »Gläubigen« gegenüber dem Göttlichen als absolutem Objekt in wertpsychologischer Analyse festzustellen.

Abgesehen von allen mythologischen und dogmatischen Besonderheiten ist sämtlichen Religionsformen gemeinsam die Annahme eines Absolut-Göttlichen in dem Sinne, daß dem individuellen Ich ein schlechthin von ihm verschiedenes Es gegenübertritt. Im Verhalten des Menschen diesem Göttlichen gegenüber sind mehrere Grade zu unterscheiden, die Stufen einer jeden Entwicklung sind und auch nach der Verschiedenheit ihrer Kombinationen der jeweilige Ausdruck der besonderen individuellen Art des Gotterlebens. Ich scheide dies Erleben in passiv und aktiv. Passiv ist zunächst das Spüren des Objektiv-Göttlichen. Etwa beim Tode eines Menschen, beim Rau-

Digitized by Google

schen des Waldes, bei Naturkatastrophen, vor einem Madonnenbilde. Die Aufnahmedisposition des einzelnen für die Erscheinungsformen dieses Objektiv-Absoluten ist verschieden. Ich rede hier noch nicht von Furcht, Angst, Ruhe usw.; was schon Reaktionen auf den Eindruck sind, sondern lediglich von der Empfindungsfähigkeit, von der Sensibilität des gesamten Aufnahmeorganismus. Es gibt da Hellhörige und Schwerhörige, durch ein starkes Ichbewußtsein Widerstrebende (Hemmende), andererseits objektiv orientierte Entgegenkommende (Fördernde). Die Eindrücke können als abrupt, stoßweise, als Einzelerscheinungen empfunden werden oder als eine dauernde Aeußerung desselben Einen Absoluten; wobei die Empfindungen entweder ebenfalls einzeln bewußt werden, oder sich eine dauernde Dispositionseinheit bildet, eine religiöse Färbung des Gesamtorganismus des Ich. Die nächste Stufe des passiv subjektiven Verhaltens dem Göttlichen gegenüber bezeichne ich als die Aufnahme. Im ersten Falle kam das Objekt bis zur Schwelle, bis zum äußeren Organ, bis zum Auge als mechanischem Instrument; nun beobachten wir das Spiegelbild auf der Netzhaut, den Eintritt in den inneren Organismus, in den Bereich des individuell-subjektiven Geschehensverlaufes. Dieser Eintritt erfolgt schnell oder langsam, in verschiedenen Graden der Intensität, er umfaßt das ganze Objekt oder einen Teil, objektiv oder schon subjektiv gefärbt; je nach der Vorherrschaft der einzelnen Organe visuell oder akustisch, synthetisch oder analytisch d. h. die ganze Breite des Objektes als solche oder als Aufteilung in einzelne Punkte; intensiv oder extensiv. Ist das Objekt nun so ein Bestandteil des Subjektes, des Ich geworden, so beginnt die zweite Form des Verhaltens ihm gegenüber: das aktive, die Erhaltung des Ich. Die erste Stufe ist hier die Passivität im engeren, eigentlichen Sinne, als Gleichgültigkeit, sie kommt als absolute Taubheit des Organismus für uns nicht in Betracht. Wir berücksichtigen nur die Fälle, wo ein gesunder Organismus die Wirkung des Objektes über die Schwelle des Bewußtseins kommen läßt als Verwunderung, Schreck, Furcht. Die Verwunderung läßt das Subjekt noch fast im Zustande der Passivität. Resignation und Befriedigung sind die Aeußerungen. Differenziert wird durch die Disposition des Subjektes je nach dem Festhalten am Subjekt (Resignation) oder nach dem Hinneigen zum Objekt (Befriedigung), je nach der gewollten und tatsächlichen Anerkennung des Neuen als eines dem Ich Verwandten (Befriedigung) oder nach der nicht gewollten aber tatsächlichen Annahme als eines ihm Fremd-Feindlichen, aber Ueberlegenen (Resignation). Schreck und Furcht treiben zur eigentlichen Aktivität. Das Ich fühlt sich in seiner Existenz gefährdet. Dem entsprechen Ziel-

Digitized by Google

handlungen der Abwehr, Beruhigung und der Gunsterlangung. Bisweilen spielte sich Alles i m Individuum ab. Seine ersten Aeußerungen, die Reflexlaute auf eine überraschende Empfindung waren rein subjektiv, wirklich monologisch. Diese Aeußerung war lyrisch. Hier treffen wir nun zum ersten Male auf wirkliche Aeußerungen des Subjektes d. h. auf Auseinandersetzungen mit dem Objekte außer ihm. Die dem Subjekte deutlich fühlbare Superiorität des absoluten Objektes soll unwirksam gemacht werden durch Kampf mit ihm, schließlich durch Unterwerfung, Anerkennung. Die dem Eindruck des Göttlichen als eines Superioren entsprechende elementare Aeußerung des in seiner Selbsterhaltung bedrohten Ich ist dialogisch-dramatisch. Nennen wir diese Lösungen absolut, weil sie die Negation der einen Seite darstellen, entweder des Objektes oder (meistens) des Subjektes, so wird sie durch das Hinzutreten der Reflexion zum Kompromiß. Um die Berechtigung des Objektes festzustellen, fragt man es nach seinem Ursprung, nach seinem Wesen, nach seiner Geschichte. Diese Außerung ist episch. Bisher habe ich den Eindruck des Absoluten Göttlichen verfolgt nur von der individuellen Disposition des empfangenden Subjektes aus. Wichtiger ist für unsere Untersuchung, festzustellen, wie der Eindruck modifiziert wird durch die Art der objektiven Erregung selber. Das Absolute kann nach dem Ursprung, nach der Beschaffenheit, der Zeit, dem Orte, der Intensität seiner Sichtbarwerdung empfunden werden als ein dem subjektiven Ich gegenüberstehendes Individuum, oder als ein alles Umgebendes, durchsetzendes Fluidum, als dem Ich verwandt, als dem Ich superior oder inferior, als kolossale Uebersteigerung und Erweiterung des Menschlichen, als immanent, als extramundan, als etwas schlechthin ganz Unbekanntes. Das Christentum fügt durch seine eigentümliche Lehre zu der Furcht die Liebe — wie dies historisch geschieht, ist für uns gleichgültig —; dem entspricht ebenfalls die Zielhandlung der Gunsterlangung, wobei einmal der ursprüngliche Gedanke der Inferiorität des Subjektes vor dem Objekt vorherrscht. Der Gedanke der Liebe Gottes aber ist auch der Ausdruck der Ueberzeugung von der Indentität des Subjekts und Objekts; er läßt daher die Zweckhandlung der Gunstgewinnung im Sinne der Versöhnung zurücktreten, er rückt Subjekt und Objekt aneinander und gibt der Handlung die Modifizierung einer Auseinandersetzung zwischen Ich und Du. Dabei sind diese beiden Seiten gleich, sodaß sie miteinander vertauscht werden können, d. h. es wird anthropomorphisiert oder theeisiert. Je nach der Art des Individuums, von sich aus die Fülle des Lebens zu lösen, je nach dem Rhythmus und nach der Eigenenergie der vitalen Selbsterhaltungskraft wird entweder

Digitized by Google

das menschliche Ich mit allen seinen Daseinsfunktionen durch die Berührung mit dem göttlichen Du in seiner Ganzheit überhöht bis auf dessen Stufe oder umgekehrt das Ich, die Menschheit zum Sieger über das Göttliche.

Alles bisher Gesagte gilt von jeder Religionsform. Dies ist nun aber der eigentümliche Charakter des Christentums: der Gottesbegriff des Christentums ist zweierlei Wesens. Es gibt das Absolut-Göttliche, den Gott schlechthin wie im Polytheismus — damit gilt Alles darüber Gesagte auch für das Christentum — daneben aber noch dualistisch differenzierte Objekte, die eine Synthese von Gott und Mensch darstellen; sei es, daß sie als Ueberhöhungen des Menschen oder als vermenschlichte Emanationssplitter des Absolut-Göttlichen aufzufassen sind. Nur im Christentum gibt es diese Wesenheit (nur hier gibt es einen Streit um eine Zweinaturenlehre), denn der zur Gottheit erhobene Held wird niemals auch seiner Substanz nach göttlich; er *wird*, jenes Göttlich-Menschliche des Christentums wird nie, wird nichts, es *ist* und bleibt; und andererseits ist der auf Erden wandelnde Gott seiner Natur nach immer der gleiche wie oben im Himmel, also nur Gott.

Die Maria des Christentums nimmt eine ganz eigenartige Stellung ein, sie steht mitten zwischen Gott und Mensch. Sie ist nach oben hin gegen das Absolute Göttliche begrenzt durch ihre Menschheit, umgekehrt nach dieser hin durch ihre Gottheit. Diese ist — darüber ist kein Zweifel — sekundär. Ein Mensch *wird* Gott. Nirgendwo bei einer mythologischen oder religiösen Erscheinung empfinden wir das uns Verwandte Menschliche so unmittelbar und evident wie bei Maria. Auch bei Christus nicht, denn er wandelt hier nur eine zeitlang wie jene alten Götter, er wird Mensch, Maria aber ist es ihrer objektiven Existenz nach; der Prozeß ihrer Vergottung vollzieht sich vor unseren Augen. Ihr ist das Menschliche wesenseigentümlich, allen anderen Gottheiten ist es erst übertragen, anthropomorphisiert, Maria ist theesiert. Das scheidet sie fundamental von Christus und stellt sie in die Reihe der Heiligen. Daß sie aber Teil hat auch am Absolut Göttlichen, zeichnet sie vor allen Heiligen aus. Der Unterschied ist zunächst eine Verschiedenheit der Distanz: ist die in Maria auf den höchsten Grad der gegenseitigen Durchdringnng gestiegene Einheit Gott-Mensch einerseits ganz in den Zusammenhang des menschlichen Geschehens gestellt, so wird sie andererseits — und dies zum Unterschied von den Heiligen — ihr völlig entrückt durch die Einstellung in das Absolut Göttliche mit der Annahme der Gottesmutterschaft. Eine Menschennatur hat in sich die Möglichkeit, Form und Durchgang für ein Göttliches zu sein: Maria ist

Digitized by Google

Christi Mutter. Das scheidet sie fundamental von allen Heiligen und stellt sie in die Reihe Gott-Christus-Geist. Es ist nun meine Aufgabe, die psychologischen Einwirkungen der eigentümlichen Wesenheit Marias auf den »Gläubigen« festzustellen. Der ganz komplizierten Gestalt Marias als Göttin, Heilige, Gottmensch, Mensch entspricht eine Kompliziertheit der durch ihre Einwirkung im Subjekt hervorgerufenen Gefühls- und Vorstellungskomplexe. Psychologisch am einfachsten ist zu deuten Maria als Heilige im Sinne der christlichen Kirche. Sie ist ein erhobener Mensch, der, von Gott besonders geliebt, durch seine Bitte auch uns nützen kann Zu dem Heiligen hat man das Vertrauen wie zu einem befreundeten Großen, dessen Milde man kennt. Es ist dies nur eine Form eines einfachen menschlichen Verhältnisses: Mensch zu Mensch. Als Göttin ist M. das dem Menschen als dem Subjekt gegenüberstehende absolute Objekt mit apodiktischem Werte. Sie löst als solches jene Gefühle aus, die das unmittelbare Gegenübertreten des Großen Unbekannten, der Gottheit schlechthin hervorzurufen pflegt. Es ist daher erstens alles darüber Gesagte auf sie anzuwenden. Kompliziert wird dies aber zweitens dadurch, daß M. ein Erdendasein hat. Ich sage absichtlich nicht: sie wurde zur Göttin erhoben. Denn damit fehlte ihr das Absolut-Göttliche. Dies ist aber — ob dogmatisch oder nicht — tatsächlich für die Psyche des Gläubigen vorhanden. Die Erhebung kommt erst hinzu, und ihre psychologische Wirkung auf das Subjekt erschöpft sich nicht in der bloßen Modifizierung der durch das Absolut-Göttliche hervorgerufenen Empfindungen, sondern bringt noch neue hinzu. Maria wird aus ihrer Menschheit emporgehoben. Das ist ein historischer, sichtbarer Prozeß. Die sonst immer absolute Gottheit, die als solche ruhend, ungeworden erscheint, ist hier in ihrer historischen Entwicklung zu verfolgen; so, daß die Substanz (das Absolute) erkennbar wird durch eins ihrer Attribute (Menschliches). Psychologisch stellt sich dies so dar, daß wir Mariä Erdendasein sehen als schemenhaft, nur symbolisch-ideell mit einem tiefen geheimen Sinne. Daß wir darin die Idee des objektiven von Zufälligkeiten freien Erdenlebens erblicken. In Marias Handeln ist alles absichtslos und inhaltlos, ohne Zweck und Ziel, nur um seiner Selbstwillen, nur stille große Handlung, weite feierliche Geste, ungezwungen, unmotiviert, außerhalb überhaupt jedes Kausalnexus, Bewegung nur als Ausdruck einer absoluten Ruhe des Ich. Alles nur reine Form d. h. die Wahrheit und Schönheit des Erdendaseins wird daran offenbar; was am meisten der ästhetischen Erfassung widerstrebt: die Fülle unseres lebendigen Seins und Handelns wird hier als ästhetische Einheit er-

Digitized by Google

faßt. So geht die Anthropomorphisierung Marias nur soweit, daß ihr Erdenleben idealisiert wird. Entsprechend dem Vorherrschen des Subjektiven oder des Objektiven im Subjekt finden hierbei individuelle Differenzierungen statt. Die Theesierung Mariä andrerseits geht nur soweit, daß ihre Göttlichkeit realisiert (anthropomorphisiert) wird. Sie ist nicht Göttin, sondern Gottesmutter, Helferin, Schirmerin d. h. ausgestattet mit menschlichen Funktionen, ihre Handlungen motiviert und zweckmäßig. Eine real-empirische Erkennung des sonst empirisch-intellektuell unfaßbaren Göttlich-Himmlischen Geschehens wird damit mittelbar möglich. Den schon bekannten individuellen Dispositionen entsprechen auch hier Differenzierungen im subjektiven Erfassen. Ich habe bisher die Wirkung der Einheit Menschlich-Göttlich in Maria verfolgt als Wirkung des einen oder des anderen Elementes, des Menschlichen oder des Göttlichen. Beides wirkt aber auch als Einheit, und das ist gerade das Eigentümliche. Die Einheit Mensch-Gott in Maria ist nicht einfach die Summe jener beiden Elemente, sondern etwas wirklich qualitativ Anderes, Einzigartiges. Es ist eine tatsächliche objektive Einheit, eine objektive einheitliche Existenzform, als deren ἐνόντα erst durch nachträgliche Analyse jene beiden Elemente entdeckt werden, die — für sich auch anderswo bestehend — durch das Spiel ihrer gegenseitigen Annäherung, Durchdringung, Entfernung der ganzen Einheit etwas unfaßbar Schillerndes und Ewigwechselndes geben, dessen Festlegung und Erkennbarkeit erst durch eine Analyse möglich wird. Der psychologische Eindruck des Absolut-Göttlichen ist der eines schlechthin Unbekannten, Unfaßbaren; er entwaffnet uns völlig. Anders der Eindruck der Einheit Gott-Mensch in Maria. Die Erkennung der beiden Elemente Gott-Mensch darin ist hier nicht gemeint, sie ist schon der Anfang der Lösung jenes Eindruckes. Was noch davor liegt, der noch nicht durch Reflexion in ein zweites Stadium gerückte Eindruck — das ist das hier in Frage Kommende. Wir haben Maria gegenüber die psychologische Empfindung eines Universellen, das in seiner Größe unser Fassungsvermögen durchaus übersteigt, das aber nur der Dimension, nicht auch der Qualität seiner Erscheinungsform nach uns völlig Rätsel ist. Denn wir sehen in dieser Erscheinung auf den ersten Blick uns bekannte Elemente, wenn auch in anderer Reihenfolge als sonst in unserem realen Geschehen. Das Universum, das Universelle ist hier individualisiert, es ist uns sichtbar geworden. Der Eindruck ist der eines Monumentalen, und zwar der Monumentalisierung alles Individuellen. Alles ist hier zur Idee erhoben in dem Sinne, daß alles empfunden wird, als letzter absoluter Ausdruck, als Uebersteigerung. Aber alles ist



Digitized by Google

noch anschaulich-sichtbar. Wir empfinden die im letzten Grunde vorhandene Identität jenes apodiktisch Monumentalen mit dem subjektiv Individuellen, aber die Steigerung aller Glieder ins Kollossale macht uns das Bekannte zum Unbekannten. Wir wissen nicht, ob dies tatsächlich ein der Qualität nach ganz Neues ist, oder ob uns dies nur die Distanz glauben macht. Ist der Eindruck des Absolut-Göttlichen einer der völligen Ruhe, so ist der Mariä als Gott-Mensch ein ununterbrochenes Schwingen, ein Hin- und Herzittern: das Unbekannte bannt zur Willenlosigkeit, es reißt aber durch die individuellen Züge in sich sofort wieder den Willen, das Ich zum Eindringen in das Nicht-Ich (und Doch-Ich!) empor. Der unmittelbare Eindruck der Doppelgestalt Maria ist ein Anziehen des durch verwandte Züge im Objekt zum Eindringen in dies gereizten Subjekts durch die Individualität und ein Abstoßen durch die Universalität dieses Objektes. Dies Schwanken ist ein selbständiger psychologischer Prozeß, dessen Dauer abhängt von der objektiven und subjektiven Disposition im Subjekt. Der typische Verlauf ist der, daß das betroffene Subjekt sich aus dem unerträglichen Zustande rettet durch die Zerschneidung der unbekannten Einheit, durch die Herausanalysierung der ihm bekannten Elemente Mensch-Gott. Zwei Lösungen sind dann möglich, beide mit Annulierung der einen Seite: die Auslegung als absolute Gottheit. Dafür gilt das über seinen psychologischen Ausdruck Gesagte. Oder die Auslegung als Mensch. Dem darüber schon Bemerkten füge ich noch einiges hinzu. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Auffassung und Auslegung des Göttlichen abhängig ist von individuellen Dispositionen, die ich als objektiv und subjektiv bezeichnete. Wichtiger noch nannte ich für den Ausfall des Eindruckes im Subjekt die Art der objektiven Erregung. Ist die Vermenschlichung bei der Annahme einer absoluten objektiven Gottheit die Tat nur eines starken Subjektes, so umgekehrt bei der Setzung Marias als des Objektes ein Zeichen der Schwäche; denn hier ist in der objektiven Existenz des Göttlichen schon Menschliches involviert, es herrscht ursprünglich sogar vor — weil M. geworden e Göttin ist. Was man also, dies beiläufig, in der Mariendichtung als »herzliche Vermenschlichung, reizend, genrehaft u. ä.«, und damit als Produkt einer besonders starken künstlerischen Imagination bezeichnet, ist tatsächlich das Ursprüngliche und Einfache.

Ich habe Maria betrachtet als Heilige, als Gottheit, als dualistisches Wesen. Ich füge ein paar Worte hinzu über ihre dritte Wesenheit: als Mensch. Maria ist Mensch. Damit ergibt sich für das psychologische Verhalten des Menschen zu ihr die Summe aller Beziehungen,

Digitized by Google

die überhaupt von Mensch zu Mensch möglich sind. Individuen mit besonders starkem Ichgefühl, mit vorherrschender subjektiver Disposition ist es möglich, diese herzustellen. Häufiger indessen ist ein anderer Fall: Aus dem von mir über Marias eigentümliche Stellung Gesagten geht hervor, daß sie für unser psychologisches Empfinden in ihrer himmlischen Existenz ein Dasein hat, das ihrem historischen analog ist. Hier wie dort führt sie ein Leben, hat Funktionen wie wir. Sie ist Christi Mutter, Gottes Braut, des Geistes Geliebte u. ä. Damit ist nun gegeben, daß, wenn wir zu ihr als Mensch zum Menschen in dieselbe Beziehung treten wollen, jene Vorwegnahme aller dieser Verhältnisse durch die Hineinstellung Marias in die Szene des himmlischen Geschehens uns hierin stören wird, sodaß unser subjektiv-individuelles Herantreten an sie entweder als bloße Analogisierung jenes ursprünglichen himmlischen Vorganges erscheint und dann einfach als überflüssig wegfällt oder doch davon beeinträchtigt wird. D. h. das subjektive Erlebnis objektiviert sich, und damit entsteht dem Subjekte die Aufgabe der Modifizierung eines Objektiv-Realen, das ihm psychologisch völlig konform, aber schon eine Formel ist. Das Subjekt sieht sich hier selbst objektiviert, seine Arbeit daran ist nun, wo ihm die Selbstdarstellung durch Reflexion erspart bleibt, rein anschaulich-ästhetisch. Schon einmal konnte ich auf ästhetische Empfindungen hinweisen. Das Monumentale als Eindruck der Einheit Gott-Mensch in Maria ist nur ästhetisch-anschaulich zu erfassen, ebenso hier der Eindruck Marias als eines Menschen. Ich stelle dies hier nur erst fest und mache noch nicht den naheliegenden Schluß auf den dieser Form der Passivität entsprechenden aktiven Ausdruck.

Hiermit ist erschöpft, was über die psychologisch möglichen Eindrücke Marias auf den Menschen zu sagen war. Es ist deutlich geworden, daß dies recht komplizierte Fakta sind. Ich rekapituliere kurz. Ich zeigte zuerst die Wirkung des Absolut-Göttlichen, darauf die Wirkung Marias als dieses Absoluten, dann als die des Heiligen, eines eigentümlich dualistischen Wesens, schließlich als die eines Menschen. Dann auf einer zweiten Stufe die feineren Differenzierungen, die durch Marias eigentümliche Stellung innerhalb der Sphären Gott, Mensch bedingt sind. Berücksichtigt wurden ferner die individuellen Dispositionsverschiedenheiten der empfangenden Subjekte. Schließlich bemerke ich noch, daß M. dem Subjekte niemals so einfach erscheint, wie ich es dargestellt habe, vielmehr immer als Einheit der drei genannten Elemente. Dem entspricht ein Komplex von Empfindungen. Hierin nun, wie im Objekt, das Vorherrschen des einen oder des anderen Elementes zu erkennen sind wir nur



Digitized by Google

fähig. Und diese Feststellung sowohl in der Entwicklung des einzelnen wie in der des historischen Gesamtverlaufes ist eben eine der Grundaufgaben der Geschichte der Marienliteratur.

Ich habe bisher nur immer von Empfindungen im Subjekte gesprochen, d. h. von der psychologischen Passivität. Die Untersuchung der Aktivität, des Ausdruckes dieser Empfindungen führt zu den Wurzeln der Marien literatur, die wir nunmehr untersuchen wollen.

Daß ein ganz eigenartiges Erleben Marias möglich, und welcher Art es ist, das habe ich eben gezeigt. Ich berücksichtige nun immer nur noch dies eigentümlich Marianische. Denn die Untersuchung des Verhältnisses zwischen psychologischem Eindruck und sprachlich-begrifflichem Ausdruck des Absolut-Göttlichen, Menschlichen, Heiligen gehört in eine allgemeine Psychologie der Dichtung.

Es handelt sich jetzt darum, festzustellen, wie sich der durch Maria hervorgerufene Eindruck ausdrückt. Diese Feststellung ist durchaus nicht erledigt mit der Annahme einer einfachen Umsetzung der Passivität in Aktivität. Vielmehr klafft einmal dazwischen noch innerhalb des Individuums ein tiefer Spalt. Ich untersuche daher zunächst den psychologischen Zustand unmittelbar nach dem Eindruck. Es ist zu bedenken, daß ein Eindruck niemals auf ein leeres Subjekt trifft. Immer ist dies ausgestattet mit einem bestimmten Seelenzustande, mit einem psychologischen Bestande. Es tritt aber, im Augenblick der Ueberraschung, einmal ein völliges Zurückfluten der ganzen Grundmasse, eine völlige Isolation des neuen Eindruckes ein, sodaß er in völliger Reinheit wirklich alleinherrschend das ganze Ich umspannt. Objektiver Reiz und subjektiver Eindruck sind auch in diesem Stadium nicht mehr identisch, denn — wie oben gezeigt — fälschen die Aufnahmeorgane bereits das durchgehende Objekt [1]). Niemals also ist die psychologische Einzeluntersuchung entbehrlich. Ueber den Verlauf des Reizes nach seinem Eintritt in das Ich läßt sich aber doch allgemein manches feststellen. Wir müssen dabei vom Objekt als dem allein Konstanten ausgehen. Da ist das Eigentümliche, daß, sobald der Zustand der reinen Ruhe der Besinnung weicht, als erstes Aktionsvermögen des Subjektes der Intellekt sich des Objektes bemächtigt [2]). Dies frühe Auftreten des Intellektes ist völlig überraschend gegenüber der Gestaltungsart

1) Und ferner ist die Bewußtwerdung, das Zurückkehren des Ich aus dem eben geschilderten Zustande der Leere in Tempo, Stärke, Hervortreten einzelner psychischer Elemente individuell bedingt.

2) D. h. daß sich der Reproduktion sofort die Reflexion, der Intellekt beimischt. Die Reproduktion aber ist der Anfang des künsterischen Gestaltungsprozesses.

Digitized by Google

anderer Religionsformen. Ich weise auf die Antike. Die Antike, in der Gestalt, wie wir sie kennen, hat keine praktische Religion mehr. Was dem Gläubigen der antiquarischen Religionen das Wesentliche ist: die Betätigung der Gottheit als Lenkers des menschlichen Geschickes, ist dem Griechen völlig zurückgetreten hinter die einzige ihn ganz erfüllende Tätigkeit der Modifizierung und Differenzierung des durch Objektivation des Subjektes entstandenen Produktes einer künstlerischen Synthese. Der Olymp ist eine ästhetische Einheit mit nur relativer Existenz seiner Einzelglieder. Das wird ganz deutlich an der Tatsache, daß gerade auf dem Höhepunkte dieser Bildung Anleihen bei primitiv-praktischen Religionen gemacht werden: die Uebernahme der orientalischen Kulte in der Kaiserzeit ist nichts anderes als die notwendige Auffrischung der praktischen Religionsmöglichkeit der in ästhetischen Prozessen erschöpften religiösen Existenzform des Individuums. Es ist nicht die Reaktion des durch Selbständigwerden seiner Produkte überwältigten religiösen Individuums als vielmehr umgekehrt die Rückkehr des über seine Objekte zur völligen Freiheit erhobenen Ich aus der rastlosen Aktivität zu jener Passivität, die als Produkt der Erkenntnis einer Kontroverse von Ich und Es das Eigentliche der persönlichen Religion ausmacht. Religiöse Entwicklung ist die stete Wiederholung des dreigegliederten Vorganges: Erkennung der Kontroverse Ich-Es, Versuch der Lösung durch Kampf, resignierte Passivität als Produkt dieses Kampfes. Die Auslegung dieser Kontroverse als das — nur von einem höheren Standpunkte aus sichtbare — faktische Zusammenfallen der widerstrebenden Elemente zu einer ästhetischen Einheit vergißt das eigene Interesse des am Kampfe beteiligten Ich. Der antike Mensch als Augenmensch sieht den Konflikt und er sieht darin nur die Aufgabe, der Fülle der Erscheinungen als solchen gerecht zu werden, er ist nur ästhetisch daran interessiert, und er schickt die Fantasie ins Treffen, d. h. das völlig Nicht-Egoistische. Damit verzichtet er auf den Kampf, er entwaffnet sich selber, und das führt zur Ueberwältigung des schutzlosen Ich. Der Zustand der Kaiserzeit ist für das nicht-ästhetische Ich der Tod. Das ist nur zu erklären daraus, daß die Fantasie die einzige Gestaltungskraft der antiken Religion war. Ich wende mich einer primitiv-praktischen Religion zu: Ohne mich für oder gegen bestimmte religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse zu entscheiden, stelle ich die einfache Tatsache fest, daß eine der christlichen Maria entsprechende Gottheit in Isis-Istar vorhanden ist. Eine Göttin, die, die Mutter eines Gottes, die Helferin der Menschen in Seenot, die Retterin von seiner Schuld, den Vorrang unter ihresgleichen hat. Der Gläubige stellt seine Isis dar als

Digitized by Google

irrationales Wesen, mit einem Adlerkopf etwa, ohne Handlung, einfach als fremdes Wesen. D. h. die Gestaltung ist auch hier eine ästhetische, rein fantasiehafte. Wohl ist der Aegypter ganz anders an seinen Göttern interessiert als der Grieche, er nimmt tatsächlich einen Kausalzusammenhang zwischen Ich und Es an. Aber das Ich ist dabei passiv, als völlige Differente können Subjekt und Objekt niemals in eine Kontroverse kommen. Der Gedanke, das Ich sei fähig, den Kampf aufzunehmen, ist ganz absurd. Die Darstellung des Göttlichen strebt daher etwas völlig vom Ich Verschiedenes, etwas Objektives an. Diese Gestaltung des Nicht-Ich kann nur das Unegoistischte im Ich unternehmen: die Fantasie. Nach dem vorhin Gesagten ist das Zusammentreffen des Subjektes mit der Marienerscheinung als dem Objekt ein Kampf. Das Ich ist hierbei ganz anders beteiligt als in jenen Religionsformen. Es nimmt sofort den fähigsten, gewaltigsten Helfer seiner egoistischen Interessen zu Hilfe: den Intellekt. Der Gott der Antike ist Mensch, verändert nur durch Distanz und Dimension; der Gott der antiquarisch-praktischen Religionen ist nur Gott. Maria ist, wie ich zeigte, etwas ganz anderes. Sobald das von ihr betroffene Subjekt sich von dem ersten Eindruck, aus der Passivität zur Besinnung erlöst hat, sobald es sein Objekt sieht, sieht es an ihm die Menschheit. Weshalb beim ersten Anblick schon die Menschheit überwiegt, habe ich auseinandergesetzt. Die Identität des Objektes mit dem Subjekt drängt sich dem Individuum so stark auf, daß es sofort zur rational-empirischen Lösung mitgerissen wird. Das bedeutet die Berechtigung und Verstärkung des zuerst nur instinktiv aufgetretenen Intellektes. Der Urgrund der Gottesempfindung der Antike und des Antiquaren ist objektiv-episch, der der Marienempfindung subjektiv-dramatisch. Ihr stilistischer Ausdruck der imaginäre Dialog: die Anrede in jeder Form, vom verzweifelten Schrei bis zum resignierten Seufzer. Dem Charakter des schöpferischen Prozesses als eines vitalen Existenzvorganges gemäß beurteilt das Individuum jede Phase dabei als hemmend oder fördernd, d. h. alles ist belebt. Alles ist ein Symbol des Lebens, des Kampfes. Nichts ist tot, ruhend, in sich abgeschlossen als fertiges Entwicklungsende. Es gibt kein Nebeneinander im Sinne eines Nebeneinanderruhens, sondern alles ist zueinander in Beziehungen verknüpft. Ein Nebeneinander des Ruhenden gibt es nur als Kontrast d. h. es ist der Gegensatz, der Antagonismus im Zustande der Erstarrung. Ins Visuelle übertragen bedeutet dies das Vorherrschen konkret-lebendiger Bewegung rhythmisch wechselnder Einzelerscheinungen, eine analytische Mikroskopie. Akustisch ist es der stark markierte Wechsel von Hebung und Senkung. Eine feste Umgrenzung der Erscheinungs-

Digitized by Google

einheit ist nicht möglich, da alles vorwärts drängt. Die Doppelgestalt Mensch-Gott versetzte das Subjekt in eine schwingende Bewegung. Mit dem Eindringen des Intellektes wächst diese Unruhe: die Grundform des Gestaltungsvorganges ist einheitlich gegliedert durch den regelmäßigen Wechsel, der die Verwendung aller Sinnesorgane gleichmäßig durchzieht, sowohl als Wechsel der Glieder eines Vorstellungsproduktes als auch in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen selbst. In der antiken und antiquarischen Gestaltungsform also als Grundton Es, Ruhe, feste Umgrenzung, Objektivität — in der Marienpoesie: Ich, Wechsel, rhythmisch forteilende Bewegung, Subjektivität. Das ist ein fundamentaler Unterschied. Von hier aus sei etwas bemerkt über den Fall, daß die Marienpoesie sich des Ausdruckes durch antike Parallelen bedient. Mit dem Erlebnis hat dies, das zeigte meine Untersuchung, garnichts zu tun; es handelt sich lediglich um Ausdrucksmittel. Da ist dann zu sagen, daß in solchen Fällen die ästhetische Anschaulichkeit recht stark sein muß. Die Kraft des individuellen Erlebens aber schwach, wenn ihm als vollgültiger Ausdruck antik-ästhetische Vorstellungen genügen. Ich führe den Reproduktionsprozeß zu einer nächsten Stufe: Der Eindruck verläßt das Individuum, sobald sich mit dem Intellekt Assoziation und Gedächtnis dazu einstellen. Damit ist das letzte Stadium erreicht, mit dem sich meine allgemeine Untersuchung noch zu beschäftigen hat. Denn die Ueberschreitung der Schwelle des Individuums in die volle Helle des Bewußtseins hinaus bedeutet den Anfang der künstlerischen Ausgestaltung, das letzte Stadium des dichterischen Gestaltungsprozesses überhaupt. Und hier setzt nun sofort das wilde Spiel des Zufalls ein. Es wird ein Ausdruck gesucht, ein Aequivalent für den innerlichen Vorgang. Das suchende Individuum kann sich auf das erste ihm begegnende Element der objektiv-realen Welt stürzen, das seinem Eindruck garnicht konform ist, und kann es durch die gewaltige Brunst seines Erlebnisses völlig verbrennen, umbrennen zu einem konformen Ausdruck. D. h. das Erlebnis geht uns objektiv verloren. Eine Marienempfindung z. B., die sich in eine metaphysisch erfaßte Liebe zu einem irdischen Objekt ausformt, ist keine Marienlyrik mehr im Sinne der Literatur. In irgend einem Rudimente, in einer Strophe, in einem Zwischenrufe, in einem Worte kann das ursprüngliche Erlebnis noch sichtbar sein. So enthält oft, was man nur als eine zufällige Nebensächlichkeit erkennt und bezeichnet, in Wahrheit das eigentliche Erlebnis. Der geschilderte krasseste Fall, die völlige Inkonzinnität von Erlebnis und Ausdruck ist nicht kontrollierbar. Gewöhnlich wird, gerade weil bei der Marienpoesie die Reflexion schon im ersten Stadium eintritt,

Digitized by Google

doch das Objekt neben dem Individuellen des Subjektes in der Wahl des Ausdruckes mitbestimmend sein. Dann läßt sich, wenn man wieder vom Objekt als dem Konstanten ausgeht, und die einzig bestimmbaren Fälle annimmt, in denen überhaupt allgemein etwas zu sagen ist, d. h. 1. als Objekt Maria als Gott-Mensch mit dem Eindruck des Hin- und Hergeworfenwerdens und 2. als Subjekt den primär im Individuum vorherrschenden Intellekt, manches Allgemeine auch über die Fälle sagen, wo Erlebnis und Eindruck nicht völlig identisch, d. h. nur Maria sind. Wird an Maria, immer ist gemeint Gott-Mensch, die Größe erlebt, so ist der Ausdruck die Steigerung schlechthin. In Farben also die stärksten Töne, Sättigungen, Helligkeiten, in Tönen die lautesten, ferner die lebhaftesten weitesten Bewegungen. Natürlich können auch die umgekehrten Steigerungen eintreten, also z. B. die leisesten Töne, die zartesten Farben usf., entsprechend einer individuellen Disposition der analytisch-mikroskopierenden Grundanlage, von der ich sprach. Das Wesentliche ist nur dies, daß die Mittelwerte auf jeden Fall fehlen. Ist der Ausdruck ein Geistiges, was bei dem frühen Hereinbrechen der Reflexion möglich und wahrscheinlich ist, so zeigt sich die Neigung zum Superlativ auch hier; es werden dann die stärksten Affekte, die heftigsten Empfindungen, die Anlagen in ihrer schärfsten Ausbildung gesetzt. Da die erlebte Größe schlechthin absolut, ohne Entwicklung ist, wird auch der Ausdruck seine Superlative nur einfach nebeneinander hinsetzen, ohne Motivierung durch ein Herauswachsenlassen aus ihrer Umgebung. Damit bekommt er den Charakter des apodiktisch Selbstverständlichen, eherne Härte im Sinne objektiver Berechtigung seiner Superlativität. Für die Komposition des Ganzen ergibt dies starke Lichtpunkte. Da Zwischenstufen nicht möglich sind, ist alles andere für sie nur Hintergrund; klein, schwach, zart. Ferner, was äußerst beachtenswert ist: eine Gliederung des Ganzen ist hier schon von v o r n h e r e i n in der Urform der Reproduktion gegeben. Entsprechend dem Schema des gleichmäßigen Steigens und Fallens, des Anziehens und Abstoßens, werden die starken Lichtpunkte als Höhen der Kurven gleichmäßig verteilt, die Gliederung wird harmonisch; der rhythmische Wechsel kräftig, stark. Da der Antagonismus mit der Apotheose der absoluten Größe endet, häufen sich die Lichtpunkte dem Ende zu; der Rhythmus steigt, das Tempo beschleunigt sich. Das Erleben der Superlativität eines ganzen Empfindungskomplexes hat eine merkwürdige Ausdrucksform zur Folge. Das frühe Eintreten des Intellektes führt zu dem Bewußtsein, die Steigerung nicht kräftig genug ausdrücken zu können. Und dies Bewußtsein verursacht entweder ein einfaches Eingeständnis dieser Unfähigkeit

Digitized by Google

oder den Versuch, die Steigerung indirekt zu geben: durch Reden über die Wirkung im Ich usf. anstatt durch plastisches Hinsetzen objektiver Zeichen der Größe. Die Häufigkeit dieser Verblassung durch nur als mittelbarer Ausdruck wirkende Reflexionen in der Marienpoesie ist also keineswegs überraschend und unerklärlich. Dies alles ging zurück auf die Grundempfindung Marias als des unbekannt-bekannten Gott-Menschen. Ich stellte fest, daß gleich auf der ersten Stufe der Gestaltung des Eindruckes das Menschliche in M. Gott-Mensch empfunden, herausgefühlt wird. Das modifiziert auch die Ausdrucksbestimmung. Jeder Punkt nämlich der als Ausdruck dienenden Elemente der Welt drückt dies vitale Interesse aus. So erscheint auch alles Anorganische belebt. Und zwar ist alles vermenschlicht d. h. belebt als Ausdruck von nach menschlichen Analogien gedeuteten Gefühlen und Verhältnissen. Ferner: alles Objektiv-Berichtende tritt zurück hinter den Formen des Ich. Das Ich ist überall interessiert. Alles ist auf es bezogen, hat durch es und für es Wert. Alles wird verinnerlicht, aber es büßt dabei seine objektive Eigenart ein. Auch das Menschliche an Maria wird in der apodiktischen Superlativität erlebt. So ihre Liebe, ihre Güte u. ä. d. h. auch der nicht M. als Inhalt habende Ausdruck wird die Liebe, Güte u. ä. in der Form des selbstverständlichen Superlatives geben. Die Form des Liebesspieles z. B. d. h. die Darstellung der Liebe als Endpunkt und Ergebnis einer Entwicklung durch Fragen des Zweifels, durch allmähliche Bejahung wird fehlen. Ebenso wird, subjektiv, die Liebe zum Objekt nicht gegeben werden als Entwicklung vom ersten Aufkeimen bis zur vollen Blüte. Dies ganz allgemeine Fehlen der Steigerung im Sinne der Entwicklung bedeutet für die Form den Fortfall eines anderswo überaus verbreiteten Darstellungsmittels. Was sonst den Inhalt des Hauptteiles eines Gedichtes ausmacht, ist hier schon vorweggenommen. Dafür ist ein Ersatz nötig, und er kann gefunden werden in der Parallelisierung des Superlativen mit anderen. Diese Häufung von Parallelen, die häufige Anwendung eines Stilmittels gibt der Marienpoesie den Charakter des Gleichförmigen, Ermüdenden. Die Parallelen nun, das ist eine weitere Eigentümlichkeit, haben niemals absoluten Wert. Es gibt im ganzen Gedichte nur einen absoluten Superlativ, die andern haben nur relativen Eigenwert. Sie sind Superlative nur in ihrem kleinen Kreise. So kommt eine Art Entwicklung tatsächlich zustande, aber nur sekundär. Das ist stilistisch jene Häufung von Bildern, die keine lebendige Beziehung zum Mittelpunkte des Ganzen haben. Sie wirken aber anderseits, da sie sich auf den Mittelpunkt hin nicht entwickeln, sondern fest gegen ihn stehen, konkret, geschlossen, anschaulich, als Bilder. Es gibt eine Lyrik, Liebes-

Digitized by Google

lyrik z. B., die ein Erlebnis auflöst in die Entwicklung zu ihm, analysierend, und wieder zurück dann induktiv verfährt. Die Marienlyrik verändert in diesem Sinne die Konkretheit des Eindruckes nicht. Das bisher über den Ausdruck der Marienempfindung Gesagte gilt auch von dem Eindruck nicht völlig konformen Ausdrucksformen d. h. auch wenn M. nur ein Teil des Ausdruckes ist. Gewöhnlich ist der Fall, daß das seiner Empfindung einen Ausdruck suchende Subjekt auf einen homologen fällt, d. h. daß es das Motiv Maria auch ausdrückt durch das Objekt Maria. Dies wird der häufigste Fall sein, weil eine Mariengestalt in unzähligen Schattierungen als fertige Zeichnung vorhanden ist: durch die Tradition. Niemals war bisher die Rede von dieser dogmatisch-traditionellen Mariengestalt. Das Erlebnis ging nicht von ihr aus, denn sie ist ein ideal-imaginäres Produkt. Jetzt erst, wo in der vollen Helle des Bewußtseins die Ausgestaltung des Erlebnisses zum Ausdruck Bestandteile der äußeren Welt zu Hilfe nimmt, tritt das traditionelle Marienbild in den Gesichtskreis des Subjektes. Dabei tritt die gewaltigste Veränderung ein: die Marienempfindung stößt auf das traditionelle Marienbild. Das Subjekt steht plötzlich einer fremden Form gegenüber. Der Eindruck ist wieder Objekt geworden. Das allgemeine Gesetz der Kontamination des Erlebnisses durch die Inhaltsgewinnung erscheint hier in einer ganz besonderen Härte. Maria ist mit Tradition überladen. Entsprechend den unzähligen Formen, in denen sie traditionell festgelegt ist, sind unzählige Formen der Beeinflussung des Ausdruckes möglich. Die Hauptfälle — denn Vollständigkeit ist bei dieser Fülle nicht zu erreichen — der Marientradition aufzuzählen ist für meinen Zweck überflüssig. Den Einfluß aller dieser Situationen im einzelnen verfolgen, wäre schon eine Geschichte der Marienliteratur. Hier handelt es sich nur darum, festzustellen, welchen psychologischen Einfluß die Tradition allgemein auf den Charakter der Ausdrucksgestaltung gewinnt. Es sind, sobald die Marienempfindung auf die Tradition stößt, folgende Fälle möglich: a) das Subjekt geht an dem traditionellen Bilde einfach vorbei. In diesem Falle ist das Erlebnis sehr stark, die subjektive Disposition vorherrschend. b) das Erlebnis findet seinen glatten Ausdruck in einer von der Tradition dargebotenen Form. In diesem Falle war das Erlebnis schwach, die objektive Disposition vorherrschend. c) aus der Tradition wird nur etwas als Teilausdruck entnommen. In diesem Falle war das Erlebnis ebenfalls stark, die Disposition vorwiegend subjektiv. d) Mittelfälle. Diese Fälle sind hier zu beobachten. Wie diese 4 Fälle der Häufigkeit nach zu ordnen sind, kann nur die Geschichte der Mariendichtung zeigen. Der häufigste ist wohl der letztgenannte.

Digitized by Google

Die Tradition hat Maria in zwei Fällen bestimmt: 1. das Verhältnis Maria-Ich. 2. Maria im Kreise der Ihren. In jedem dieser Fälle scheide ich wieder: 1. in: a) Maria hilft. b) Maria zürnt. 2. in: a) M. im Himmel. b) M. in der Legende. (Denn diese stellt als Zwischenstufe von 2 zu 1 etwas Besonderes dar.) Ich berücksichtige zuerst den Fall, daß die Marienempfindung als Ausdruck ein Moment der Tradition M.-Ich wählt. Das Einfachste ist dabei M. als Liebende. M. ist uns von der Tradition gegeben als ein bestimmtes abgeschlossenes Ganze. Durch jede Assoziation wird sofort ein Komplex reproduziert. Wählt also eine Marienempfindung das traditionelle Marienbild zum Ausdruck, so wird dieser Ausdruck sofort größer als der Eindruck war. Denn das eine dem Eindruck innewohnende Moment wird im Ausdruck durch die traditionelle M. gleich in einen großen Zusammenhang gestellt. Mariä Liebe nun ist in der Tradition ausgedrückt durch den Zusammenhang mehrerer historischer Taten Mariä. Das erklärt, daß in die subjektivsten, lyrischsten Mariendichtungen episch erzählende Bestandteile kommen. In dem traditionellen Schema M.-Ich sind beide Seiten bestimmt. Sie ist die Liebende, ich das Geliebte. Zunächst ergibt dies Verhältnis Handlung, und zwar da, wie ausgeführt, die Entwicklung selten ist, nur im Sinne des Dialogs, des ruhigen Dialogs. M. ist dabei die Gebende, sie handelt wenig, redet wenig; sie wird daher anschaulich dargestellt. Das typische Bild ist: sie oben — ich unten. Der Verkehr dazwischen vermittelt durch eine gehobene Formelsprache. Auch das Ich ist hierbei traditionell festgesetzt: es handelt; da es allein handelt, agiert es lebhaft in Stil, Tempo und Gebärde. Da die Handlung Mariä nur indirekt gegeben wird durch den Bericht des Subjektes — wir s e h e n M. nicht handeln, sondern wir h ö r e n nur immer davon —, so ist das Subjekt überladen: es trägt den Bericht der Handlung und auch den von deren Wirkungen und Eindrücken. Damit ist gegeben, daß der Marienpoesie der Charakter des Mittelbaren anhaftet, an Stelle der unmittelbaren Sichtbarmachung tritt oft der Bericht. Das ist aber nicht der Fall, wenn als Ausdruck des Erlebnisses der Fall M. im Kreise der Ihren gewählt wird. Wird M. dargestellt als handelnd z. B. im Zusammenhange mit Christus, so ist sie Glied eines fest abgegrenzten Ganzen. Die Handlung durchbricht, da sie ihr Motiv und ihr Objekt im Bilde selbst hat, nicht den Rahmen. Sie ist also eigentlich gar keine Handlung mehr, da wir ihre Entwicklung nicht sehen, und unsererseits nicht genötigt sind, etwas dazu zu ergänzen. Die Handlung ist ruhend, d. h. zum Bilde erstarrt. Ferner: die durch die Tradition festgestellten Handlungen Mariä sind uns bekannt, sie sind Formeln, insofern ihre Motivierung, ihr Verlauf

Digitized by Google

und ihre Wirkungen typisch sind. Sie sind für uns nur noch ästhetisch-anschauliche Bildformen. Sie können daher niemals als äquivalenter Ausdruck eines individuellen Erlebnisses dienen. Um diesen Zweck zu erfüllen, müssen sie individuell modifiziert werden. Da aber ihre Typisierung eine Aenderung der Handlung selbst nicht zuläßt, kann man sie nur als Ganzes umdeuten auf subjektiv-individuelle Erlebnisse. D. h. sie werden Symbole für Handlungen, die Produkte unseres Erlebnisses sein würden oder sein könnten. Diese Identifizierung eines subjektiven Erlebnisses mit einer typisch-traditionellen Bildhandlung führt zu einer eigentümlichen Inkonzinnität im Ausdruck, die sich darin zeigt, daß traditionelle Bildhandlungen, die meist zwischen Himmlischen spielen, mit menschlich-subjektiven Zutaten erscheinen, und umgekehrt einfache menschliche Szenen mit einem unverhältnismäßig großen Aufwand himmlisch-göttlicher Hilfe. Ich habe darauf hingewiesen, daß sich in der Auffassung Marias als eines Menschen das ganze subjektiv-individuelle Leben objektiviert. Es ist also neben der Symbolisierung des Lebens Marias auch die Symbolisierung des menschlichen Lebens möglich. Auch in diesem Falle wird dann das Leben des Ich im Ausdruck einer feierlich gewichtigen Auswahl und Steigerung erscheinen.

Soviel über den Gestaltungsprozeß in der Mariendichtung im allgemeinen. Es hat sich einer genauen Untersuchung manches Wesentliche ergeben.

Ich mache noch darauf aufmerksam, daß wir die vorliegenden Ausdrücke durch die Mariengestalt (Denkmäler der Marienliteratur) unter 3 Gesichtspunkten deuten können. 1. M. ist das Motiv eines Erlebnisses und auch sein Ausdruck. Dieser Fall ist von mir am ausführlichsten behandelt. Es ist dies Marienpoesie im eigentlichen Sinne. 2. M. ist das Motiv des Erlebnisses, aber nicht auch sein Ausdruck. Ich berücksichtigte auch diesen Fall. 3. M. ist der Ausdruck eines Erlebnisses, dessen Motiv sie nicht war.

Nach meinen Ausführungen kann jeder dieser Fälle erkannt und beurteilt werden.

---

Digitized by Google

# Notizen.

Schelers »Genius des Krieges und der deutsche Krieg«. Eine transzendentale Untersuchung aus dem Felde.

Der Verfasser dieser Zeilen ist ein Anhänger des transzendentalen Idealismus, wie er sich zuerst in einzigartiger Klarheit in Kant gebar und wie er heute von Rickert in modernen Formen vertreten wird.

Diese Bemerkung ist darum notwendig, weil diese Zeilen im Gebiet der Aisne geschrieben werden und weil ihr Schreiber bis jetzt noch durch keine Tatsache der Außenwelt, auch nicht durch einen Granatsplitter, der ihn im Januar fast das Leben gekostet hätte, sich veranlaßt gefühlt hat die Wirklichkeit für mehr zu halten als den bloßen Erfahrungsstoff, der unsere Geistes- und Seelenformen wohl inhaltlich und empirisch, nie aber geistig und formal bereichern kann.

Ich muß dies Festhalten an dem transzendentalen Idealismus Altmeisters Kant darum mit Emphase aussprechen, weil ich, der ich den Segen dieses Systems gleichsam am eigenen Leibe erprobt habe, mich im Gegensatz fühle zu den meisten philosophischen Ausdeutern dieses Krieges. Es ist kein Zufall, daß Scheler, der ja auch methodisch den transzendentalen oder kritischen Idealismus etwa mit den Waffen Euckens bekämpft, ein Buch über den Krieg geschrieben hat, das sicherlich alle Werke der Kriegsliteratur an Schwung, Tiefe und geistiger Leidenschaft überragt, aber wo nicht wider, da doch ohne die Einwände des transzendentalen Idealisten geschrieben ist.

Wenn ich dies Buch zu besprechen versuche, so mag der Leser drei Dinge bedenken: erstens, daß mir hier im Felde keine weitere Literatur zur Verfügung steht, als Schelers Buch selbst und ev. noch zwei Kantbücher in Reklamformat, zweitens, daß ich dies Buch nur philosophisch und soziologisch beprüfen und befragen will, drittens aber, daß diese Zeilen zuweilen von Kanonendonner unterbrochen werden, was zwar nicht den transzendentalen Idealismus, wohl aber die faktische Niederschrift der Gedanken stört.

Maßgebend ist für unsere philosophische Kritik vor allen Dingen der erste Teil des Schelerschen Buches: Der Genius des Krieges. Diesen ersten Teil gilt es für uns nach seinem Wahrheits- und Rechtsgehalt zu befragen. Der zweite Teil dagegen: »Der Deutsche Krieg«, der vielleicht schriftstellerisch der noch bessere ist, übersteigt unsere philosophische Aufgabe, die Dinge aus einer gewissen Ferne zu erfassen, weil der Inhalt dieses Teiles, der im besten Sinne journalistisch ist, unseren Augen noch zu nahe gerückt ist.

Digitized by Google

Maßgebend nun vor allen Dingen für die philosophische Besprechung ist das Anfangskapitel des ersten Teiles: Wurzeln und Sinn des Krieges als Welteinrichtung. Hier, wie überall wenden wir uns weniger gegen die Sätze, als gegen die Methode, weniger gegen den Inhalt, als gegen das Bauwerk. (Eine selbständige »Philosophie des Krieges« zu schreiben ist die Absicht des Schreibers dieser Zeilen, falls ihm das Glück beschieden sein sollte, die deutsche Erde im Frieden noch einmal wiederzusehen.)

Denn es kommt nicht darauf an, das Gegenteil von dem zu sagen, was Scheler behauptet, solches Unterfangen wäre in dieser Zeit am allerwenigsten am Platze — sondern, da ja Scheler, wie er selbst in der Vorrede betont, als Philosoph in der welthistorischen Stunde das Wort ergreift, den philosophischen Standpunkt zu prüfen, von dem aus Scheler spricht.

Ich frage nicht: hat Scheler Recht oder Unrecht in seinen Behauptungen über die Berechtigung des Krieges überhaupt, über die Berechtigung dieses Krieges und über die englische Sittlichkeit und den englischen cant. Solche Frage ist von dem, der den Waffenrock trägt und als Kriegsfreiwilliger ins Feld gezogen ist, gleichsam schon durch die Tat beantwortet. Vielmehr erscheint mir die Fragestellung wichtig: Ist Schelers Buch philosophisch genug, um als Philosophie des Krieges gelten zu können?

Schelers Buch beginnt gleich mit einem Satz, gegen den man mit dem guten Gewissen, als Transzendentalphilosoph und nicht als Schulmeister zu protestieren, Einspruch erheben muß. Dieser Satz lautet: »Wie alle ganz großen Dinge reichen die Wurzeln der Erscheinungen, die wir »Krieg« nennen, in die Tiefen des organischen Lebens zurück.«

Diesen im Schwung des Kriegstaumels geschriebenen Satz zu widerlegen, wäre sinnlos, wenn er nicht bezeichnend für die gesamte Schelersche Philosophie wäre. Denn, daß alle großen Dinge im organischen Leben wurzeln, ist durchaus nicht zuzugeben, wenn man dies »Wurzeln« als ein Entspringen, als ein Verursachtsein, als αἰτία ansieht. Versteht man das Wort organisches Leben als vegetatives Leben der Natur, so ist grade das spezifisch menschlich Große, das »Erhabene«, mit Kant und Schiller zu reden, etwas durchaus jenseits des organischen Lebens sich Erhebendes.

Die Auffassung, das Große stets aus dem organischen Leben abzuleiten, ist der Kardinalirrtum der Nietzscheschen Lehre, die darum verständnislos an Sokrates und Kant vorbeiging. Denn Sokrates wie Kant (und in moralischer Hinsicht das von Nietzsche darum angefeindete Christentum) haben die spezifisch menschliche Größe da erblickt, wo das organische Naturgeschehen nicht hingelangen kann, und wenn wir ein bekanntes Wort der Vernunftkritik variieren wollen, so können wir sagen: »Wohl hebt alles Große mit Organischem an, nie aber (so will es Scheler) entspringt es aus dem organischen Leben.« Im Gegenteil erscheint das Große stets naturalisiert, verkleinert, herabgedrückt, wenn es »organisch« verstanden wird. Man wird uns hierauf antworten, wir seien Kant-Epigonen, die auf die Worte des Meisters blindlings schwören, aber der Schreiber dieser Zeilen hat grade an eigenen Erlebnissen die Lebendig-

Digitized by Google

keit dieser Kantischen Idee gespürt, und erfahren, daß grade da, wo das organische Leben in uns völlig verdumpft, zum Schweigen kommt, auszulöschen droht, die Idee, d. h. das spezifisch menschliche Große, ganz ohne Hilfe des Organischen ihre überorganische Sprache redet. Aber mag auch diese Beobachtung nur subjektiven Wert haben und nichts Philosophisches besagen, so ist dies doch klar: Zwischen dem Großen und dem Organischen kann höchstens ein physischer, technischer Zusammenhang, nie aber ein logischer, innerer Zusammenhang bestehen.

Schelers sämtliche weiteren Ausführungen enthalten aber laut oder stillschweigend diese im Grunde tief empiristische Voraussetzung, die wir im einzelnen noch näher zu prüfen haben werden. Zwar fährt Scheler fort: »Aber wie alle großen Dinge ist auch der Krieg etwas eigentümlich Menschliches, das nicht als eine gradlinige Weiterenthaltung von Erscheinungen des untermenschlichen Lebens begriffen werden kann« — und mit diesem Satz scheint er sich wieder unserer Auffassung der »großen Dinge« zu nähern. Aber dieser Satz hebt den ersten nicht auf, sondern schränkt ihn nur — und noch dazu unklar, ob graduell, ob wesentlich — ein. Denn der Krieg wird als Begriff eines menschlich Großen erfaßt, das ebenso physisch wie metaphysisch, ebenso organisch wie vernünftig ist. »Aus dem Geiste entspringt und für den Geist ist der Krieg in seinem tiefsten Kern!« ruft Scheler mit dem Pathos desjenigen aus, der glaubt, zwei Welten zu überbrücken, indem er sie verwechselt. Und der Satz, der auf den eben angeführten folgt, ist nur die definierende Sanktionierung dieses romantischen Irrtums: »Auch Macht ist noch Geist«. Dieser Satz, das Schlachtgeschrei aller unkritischen Denker von Kalliklos bis Nietzsche ist schon in einem platonischen Dialog, namens Gorgias widerlegt worden. Wer sagen kann: »Auch Macht ist noch Geist« der stumpft die Bedeutungsspitzen beider Begriffe so ab, daß wir weder den eigentlichen Begriff von Geist, noch den von Macht vor uns haben und eine Gleichsetzung dieser so stumpf gewordenen Begriffe nicht viel mehr bedeuten kann als ein analytisches Umsetzen der Worte.

Auf diesem Wege gelangt Scheler nun dazu, dem Krieg, wenn er ihn auch als Einheit von Macht und Geist ansieht, zwei Gesichter zu geben. Das eine Gesicht ist das Gesicht der Schrecken, die Anwendung physischer Gewaltmittel, der Kampf, der Entscheid der Waffen, das andere aber ist nun das metaphysische, die Macht der geistigen Kollektivpersönlichkeit, die wir Staat nennen. »Mit diesem zweiten Gesicht erhebt sich der Krieg über alle »Daseins« Beute und Erhaltungskämpfe der untermenschlichen Natur.« Denn der Krieg wird nicht um des Daseins willen geführt, — das Dasein ist ja etwas bloß Physisches — sondern zugunsten einer kollektiven geistigen Willenseinheit. Daß also die physischen Gewaltmittel, Menschentötung, Gefangennahme, Eroberung usw. für einen Zweck geschehen, der selbst nicht so physisch ist wie sie, das erhebt den Krieg aus dem Untermenschlichen ins Menschliche, aus dem Physischen ins Metaphysische. Der Krieg wird geführt um Macht — Macht ist Geist, Macht ist metaphysisch. »Machtkämpfe finden wir aber in der untermenschlichen Natur nicht.« So rettet Scheler durch den

Digitized by Google

Machtbegriff die Metaphysik des Krieges. Er vergißt nur dabei, daß das, was nicht physisch ist, noch lange nicht metaphysisch ist — daß das, was nicht sichtbar ist, noch lange nicht geistig ist. Die Macht eines Staates ist nichts als das Potentiale möglicher physischer Akte. Scheler verwechselt das noch nicht physisch gewordene, das Latente, potentiell physische mit dem Metaphysischen. Eine Sinnlichkeit, die nicht zur sexuellen Entladung kommt, ist darum noch lange nicht in das geistige Gebiet der Liebe emporgerückt, (wenn es uns auch die Wagnersche Musik versichern will). Eine physische Gewalt, die sich nicht in physischen Akten äußert, ist darum noch lange nicht metaphysischer Natur. Freilich gelingt es so Scheler nun sehr leicht die positivistischen ökonomistischen und pazifistischen Auffassungen des Krieges zu widerlegen. Alle diese Auffassungen, sagt Scheler sehr klug, wollen den Krieg aus einer Ursache ableiten und zumeist aus einer Ursache, die dem empirischen Leben entspringt: dem Nahrungs, dem Auswanderungsbedürfnis, einem ökonomischen oder sozialbiologischen Triebe. Der Krieg hat aber »eine vitale Wurzel und durch sie hindurch eine Wurzel in der Menschennatur, die mit dem Trieb zur Nahrungssuche nichts zu tun hat.« Scheler faßt so den Krieg als ein Erlebnis, als »vitale und willentliche Aktivität« und lehnt für dies vollkommen spontane aus der Menschennatur, wie aus der geistigen Volkseinheit hervorbrechende Erlebnis jede populäre, rationalistische Ableitung aus dem Fortpflanzungs- oder Nahrungsbedürfnisse ab. Diese Bedürfnisse, meint er, erklären nicht das Erlebnis des Krieges. Oekonomische und soziale, pekuniäre und erwerbliche Motive sagen nur etwas Isoliertes vom Kriege aus, drücken nur eine Teilansicht über den Krieg aus, erklären ihn aber nicht als Erlebnisgesamtheit. Der Krieg ist etwas Irrationales, irrational ist auch das Erlebnis, der Krieg ist ein Erlebnis. Diese Anschauung ist nach Hamann und Goethe nicht neu, aber sie ist klug und im Sinne romantischer Philosophie scharfsinnig. Denn die romantische Philosophie, die sich meist aus unbedingten Gegnern Kantischer Denkweise rekrutiert, arbeitet stets mit Schlagwort »Erlebnis« um den »starren Formalismus« der kritischen Methode zu widerlegen. Scheler ist im Grunde ein romantischer Philosoph, und er steht im Tiefsten Schelling näher als Kant. Denn sein ganzer metaphysischer Lobgesang auf den Krieg wird auf zwei echt romantischen Wegen gesungen: Erstens auf negativem Wege, indem er die »rationalen Erklärungen« des Krieges ablehnt, zweitens, indem er den Krieg als »irrationales Erlebnis« vor dem Forum der Metaphysik rechtfertigt. Beide Argumentierungsarten, typisch für jede Philosophie unkritischer Einstellung, haben wir zu prüfen.

Bestechend und vielfach sogar überzeugend sind die Angriffe auf einen Pazifismus, der den Krieg aus rationalen Gründen des Nutzens, des Zweckes ableiten will. Es ist ganz klar, daß diese rationalistische Ableitung des Krieges aus einzelnen Gründen die Mannigfaltigkeit der zum Krieg führenden Motive nicht erschöpft. Der Krieg, der historisch begriffen werden will, muß aus der Gesamtheit der geschichtlichen Lage begriffen werden, und diese Gesamtheit der geschichtlichen Lage

Digitized by Google

— darin ist Scheler unbedingt Recht zu geben — kann nicht durch Aufzählung bloßer ökonomischer Begriffe restlos bezeichnet werden. Nur, das darf nicht unklar bleiben, sagt Scheler damit noch kein Werturteil über den Krieg aus, sondern erst ein Seinsurteil. Und er hat gegen den Pazifismus nur insofern Recht, als der sich auf die Ableitung des Krieges aus rationalen Gründen stützt. Mag der Krieg, wie schließlich jedes historische Ereignis, ein irrationales Gebilde sein, — ist denn mit dem unsere Zeit stets bestechenden Zauberwort: irrational irgendwie der metaphysische oder gar ethische Wert des Krieges gekennzeichnet? Wir wiederholen: Den Krieg als irrationales Geschichtsereignis anzusehen, ist sicher tief richtig im Sinne des Historikers, ist ein über allen Zweifel erhabenes Seinsurteil; ist aber alles, was ist, schon gut? Sind wir, die wir im letzten Jahrhundert die Irrationalität alles Seienden philosophisch erkannt haben, durch den Anblick dieses Irrationalen so geblendet, daß wir das Seiende für umso besser halten, je irrationaler es ist? Simmel hat einmal im Kolleg geäußert, der Zentralbegriff des heutigen Denkens sei der Begriff des »Lebens«. Und er hat Recht. Schelers Buch, das philosophische Abbild unserer Zeit, rechtfertigt den Krieg vor allem als Ausdruck des »Lebens« (mit der unterbewußten Betonung der Irrationalität des Lebens) und sieht nicht, wie sehr dieser Begriff fremde Begriffsreihen ethischer und logischer Natur tyrannisiert.

So kommt Scheler auch dazu den Krieg als Erlebnis zu betrachten, dem die kritische Betrachtung des Rationalisten nie gerecht wird. Nur verwechselt er, daß Kritizismus noch lange nicht mit Rationalismus identisch ist.

Zur Ablehnung der rationalistischen Methode hat Scheler ein Recht, denn der Rationalist glaubt tatsächlich, das Irrationale in rationale Begriffe auflösen zu können. Nicht so der kritische Transzendentalphilosoph. Er erkennt die Irrationalität alles Lebendigen, aber diese Erkenntnis ist nicht der Abschluß seiner Arbeit, sondern die Vorbedingung seiner Leistungen. Irrationalität ist ihm nie ein erkannter Wert, sondern ein Sein. Er zerbricht nicht die Irrationalität des Seienden indem er sie rational umrechnet, aber er staunt sie auch nicht als Endergebnis seiner Leistungen an, — sondern er geht von ihr aus, er rechnet mit ihr, ohne sie berechnen zu wollen.

Scheler bekämpft die »Statische Geschichtsauffassung«, die Interesse und Nutzen mit Macht und Ehre, den Krieger mit dem Räuber verwechselt«. Und er hat Recht sie zu bekämpfen, denn die Geschichte ist eine Seinswissenschaft. Aber er irrt, wenn er glaubt, auch nur das Geringste damit zur Philosophie des Krieges gesagt zu haben. Scheler bekämpft den Rationalismus und zieht auch den Kritizismus hier mit hinein, aber er weiß nicht, daß der Fehler unserer Zeit nicht ihr Rationalismus, sondern ihr falsch betonter Irrationalismus ist, der nur als Grundlage, nicht wie bei Bergson als Ende der Philosophie zu bewerten ist.

Kant hat ein Buch »Zum ewigen Frieden« geschrieben, und es hat, soweit ich mich aus dem Felde an diese Schrift erinnern kann, nicht viel von dem großen Transzendentalphilosophen in sich, der uns aus den



Digitized by Google

drei »Kritiken« entgegentritt. Darum ist es auch falsch, dies Buch, das Kant nicht auf der Höhe seines Geistes geschrieben hat, als Programm der Transzendentalphilosophie zu betrachten. Kant hat dies Buch weniger erkenntnistheoretisch als moralisch gefaßt. Er untersucht nicht den Sinn des Krieges, wie es des Philosophen Aufgabe ist, aber auch nicht das Sein des Krieges, wie es Scheler tut, sondern er geht etwas puritistisch von den Störungen des Krieges aus und macht im Interesse der menschlichen Wohlfahrt Vorschläge zur Vermeidung des Krieges. So muß es jedem einleuchten, daß die Bekämpfung der Kantischen Schrift in diesem Fall noch keineswegs eine Bekämpfung der transzendentalen Methode ist. Eine eigentliche Philosophie des Krieges ist meines Wissens und Erachtens überhaupt noch nicht geschrieben worden. Schelers Buch aber ist am allerwenigsten eine solche, denn er widerlegt nur ein paar durch den gröber-rationalistischen Pazifismus hervorgerufene Vorurteile über den Krieg, ohne eigentlich selbst die kritische Frage an den Krieg zu richten, wie sie Kant an die Natur richtete.

Schärfer noch müssen wir Schelers Sätze bekämpfen, wenn er über Krieg und Geisteskultur redet. Die pathetische Durcheinandermengung des Organischen mit dem aktiv-geistigen kommt hier in dem Satze zum Ausdruck: »Der Krieg ist .... Ausdrucksgebärde und impulsive, stoßartige Entladung dieses unteilbaren ... Ganzen der geistig-vitalen Nation und willentliche Lenkung dieser Entladung.« Der Krieg soll also zunächst eine Entladung sein, die sozusagen die Geschichte ohne den Menschenwillen zur Explosion bringt, sodann eine vom Menschenwillen gelenkte Entladung. Hier kann der kritische Philosoph fragen: Welches sind die Kräfte, die von selbst zur Entladung kommen, welches die Entladungen, die sich noch vom intelligenten Willen lenken lassen? Dies untersucht Scheler überhaupt nicht. Dabei liegt hier grade für jedes philosophische Auge das eigentliche Problem des Krieges. Wer dem Sinn des Krieges nachdenken will, der muß grade darüber reflektieren, inwiefern der Krieg spontaner Ausdruck eines Volkswillens, inwiefern er durch die Konstellation der Lage ohne den Willen irgendeines Geistes ausdruckslos veranlaßt wird. Das Verhältnis vom Gewolltsein und Nezessitiertsein macht grade das eigentümliche Wesen des Krieges aus. Hier beginnt die kritische Fragestellung, die allein zu einer fruchtbaren Metaphysik des Krieges führen kann. An ihr geht Scheler mit Worten, die das Problem bezeichnen, aber unbehandelt lassen, vorüber. Ja, hier offenbart sich im Tiefsten die Irrationalität des Krieges, von Scheler nur dithryambisch bejubelt, daß der Krieg ebenso der Geist ist, der aus dem Menschengeist entspringt, wie weiterhin der Geist, der sich gegen ihn kehrt, daß er ebenso tragisches Schicksal d. h. von der Seele selbst veranlaßtes Geschick wie mechanische Fügung der Geschehnisse, gleichsam Schicksal ohne Befragen der Seele ist. Der Krieg hat etwas vom Zauberlehrling an sich, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird — und hierin liegt seine echte, wahrhaft metaphysische Irrationalität.

Auch damit, daß Scheler den krieg-

Digitized by Google

führenden Staat, für den Staat in der höchsten Aktualität seines Daseins erklärt, sagt er ja nichts synthetisch Neues über den Staat, sondern bezeichnet nur ein neues Problem, das er von dem Krieg auf den Staat schiebt, wo es aber ebenso unerledigt bleibt wie zuerst.

Scheler erfaßt den Staat als »Liebes- und Lebensgemeinschaft«, dem der Krieg nichts ist, als ein Akt seines Prozesses in der Richtung seiner Macht- und Wachstumssteigerung. Auch hier setzt er eine hymnische Bezeichnung an Stelle einer aufschlußgebenden Idee. Warum diese Liebes- und Lebensgemeinschaft nun grade dazu kommt, ihr Leben durch Vernichtung fremder Liebesgemeinschaften zu erkaufen, warum Staat, Staat in Waffen sein muß, — das eigentlich philosophische Problem des Staates — daran geht Scheler achtlos vorbei. Und grade hier wurzeln die tiefsten Gedankenprobleme. Denn in der Tatsache, daß der zivilisierte Staat nach innen ein Staat der Ordnung, nach außen ein Staat der Waffe sein muß, in dem Zugleich von Ja und Nein, von Aufbauen und Zerstören liegt die eigentliche Paradoxie aller politischen Wirklichkeit, die durch die ewige Betonung des Organischen überhaupt nie richtig erkannt wird. Es ist wahr, daß der Staat im Kriege sein wahres Gesicht, sein eigentliches Wesen aktualisiert, — aber dies ist nur eine analytische Bestimmung des Staates und gibt weder über Staat noch über Krieg tieferen Aufschluß. Die Bildung des Staates aus dem Ineinander von ökonomischen und seelischen Antrieben ist für die philosophische Betrachtung eine der höchsten Aufgaben. Der Krieg bringt dies Ineinander der verschiedenen Kräfte, die gefroren und zusammengewachsen die Kristallisation: Staat bilden, wieder zum Schmelzen, zum Auseinander und offenbart so die den Staat ursprünglich bildenden Antriebe. Von hier aus kann man tatsächlich den Staat mit dem Krieg in tiefen Zusammenhang bringen. Aber der Fall liegt nicht so einfach wie Scheler meint, daß der Staat sich im Kriege aufs Höchste bejaht, sondern im Gegenteil scheint der Krieg das Reagenzmittel zu sein, das uns die den Staat konstituierenden Motive wie in einer Analysis zeigt.

Im ganzen bleibt also bei Scheler völlig unklar, welch metaphysische Bedeutung dem Kriege zukommt. Seine Betrachtung weist nur auf das geschichtlich Gewordene des Krieges hin. So kommt es, daß Scheler für den ungeheuren Mechanismus des Krieges, des modernen Krieges vor allem, überhaupt kein Auge hat. Im Krieg und vor allem im Krieg 1914/1915 hat sich gezeigt, daß unser Geist in der mechanistischen Richtung (in dem was Rickert die naturwissenschaftliche Begriffsbildung nennt) bedeutend weiter vorgedrungen ist als in allen übrigen Richtungen, und dies bleibt für den Historiker dieses Krieges ein Hauptkapitel. Eine ewig betonte Verherrlichung des Organischen alles Kriegsentstehens kann diese Tatsache nie begreifen.

Scheler spricht davon, daß der Krieg aus dem Geist kommt? Ja, weiß er, wieviel Arten von »Geist« es heute gibt. Daß der Geist ebenso isolierend, wie formenbildend, ebenso mechanisch wie musikalisch, ebenso generalisierend wie individualisierend auftritt? Und daß ein Entstehen des Krieges aus dem Geist ja die ver-

Digitized by Google

schiedensten und widerspruchvollsten Wurzeln haben muß!

Scheler stellt den Krieg vor als einen Stoß, geführt durch den unteilbaren Akt einer Hand, oder als eine Entladung, vollzogen durch die Einheit eines geistigen Volkswillens. Und dies ist sein tiefster Irrtum. Nur der Ausbruch des Krieges ist eindeutig von Angesicht, nur die Spannung vor der Entladung, und die Entladung selbst zeigt den Charakter des Unteilbaren, des Einheitlichen, die Kräfte aber, die zu diesem Kriege führen, sind die differenzierenden Widersprüche unserer gesamten geschichtlichen Lage. Man kann den Krieg den einen Ausdruck vieler Sehnsüchte nennen, aber nicht Ausdruck für eine einzige und einheitliche Tatsache der Seele.

Ueberall sehen wir, wie die »Erlebensphilosophie«, die mit dem Begriff des Organischen, des Unteilbaren arbeitet, die Probleme nicht nur abflacht, sondern auch ihre Fülle verarmt und vereinfacht. Schon in der erwähnten Definition »Macht ist Geist« verrät Scheler, daß er von Geist nur soviel Begriffe anerkennt, wie er von Macht hat, und eben diese Zuspitzung des Geistes auf das Herrschaftsmäßige, Machtvolle hin, die neuerdings in der Philosophie überhaupt Mode geworden ist, bedeutet ebenso eine Brutalisierung, wie eine Simplifizierung des Geistes.

Dies sind die prinzipiellen Einwände, die ich als Anhänger transzendentaler Denkweise gegen Schelers Buch erheben wollte. Da aber sein Buch, grade in seinem unphilosophischen Teil ungeheuer wertvoll ist, nicht bloß philosophische Ambitionen zeigt, sondern politische und nationale, die jeder von uns aufs freudigste bejahen wird, wäre es sinnlos, ihm mit Philosophie auf Gebiete zu folgen, die in unphilosophischer Nähe liegen. Nur habe ich trotz 10monatlichen Aufenthaltes im Felde absichtlich vermieden, mit empirischen Erfahrungen, die wirklich in genügender Anzahl zu Gebote standen, die deduktiven Ausführungen zu unterstützen.

Dies tut aber Scheler — dies scheint mir bezeichnend — fast auf jeder Seite. Um zu beweisen, daß der Krieg für die Geisteskultur sehr wichtig ist, erzählt er, daß Männer wie Kleist, Hölderlin, Philosophen wie Fichte, Hegel durch den Krieg erst geworden sind, was sie waren. Darauf möchte ich Scheler erwidern, daß ich ihm unzählige geistige Entwickelungen nennen könnte, die der Krieg abgeschnitten und zertreten hat, daß ich aber auf Anführen solcher Fälle verzichte, weil empirische Beispiele immer nur beweisen können, was man beweisen will. Ich wende mich auch nicht — um dies am Schluß noch einmal zu betonen — gegen Schelers Ansichten, sondern nur gegen seine philosophischen Absichten. In unserer Zeit können garnicht genug Bücher geschrieben werden, die die Gerechtigkeit und den sittlichen Wert unseres deutschen Krieges zum ausdrücklichen Bewußtsein bringen. Nur darf man sich nicht verhehlen, daß diese Werke nicht Philosophien des Krieges sind. Die Philosophie, die unmittelbar dem Leben dient, stellt sich unter dies Leben selbst und wird so zu einer Philosophie zweiten Ranges. Daß der Aufblick zu der wahren Philosophie unseres »gestirnten Himmelsbetrachters« uns alle Mühsale des Lebens vergessen läßt, das ist für mich ein Erlebnis aus den schwersten Tagen der Schlacht von Soissons.

Helmut Falkenfeld.

Digitized by Google

Es ist vielleicht gerade jetzt besonders willkommen, daß der zweite Band von Otto Brauns, bei F. Meiner erscheinender Schleiermacher-Ausgabe zum ersten Male die Entwürfe zu einem System der Sittenlehre kritisch, d. h. gesondert nach ihrer Entstehungszeit veröffentlicht. Vorangestellt ist ein Aufsatz Schleiermachers »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens«, den Herm. Nohl in einem verschollenen Journal des Jahres 1799 glücklich entdeckt hat. Der gleichbleibende Kern in allen Entwickelungen Schleiermachers tritt besonders lebendig hervor, wenn man diesen Aufsatz der romantischen Zeit mit den strengen, architektonisch gegliederten Paragraphen der späten Entwürfe vergleicht. Es ist und bleibt Schleiermachers Streben, in jedem einzelnen sittlichen Verhältnis eine Abbildung des ganzen sittlichen Kosmos zu sehen — nur jedesmal unter der Herrschaft eines Prinzips, dem die anderen sich unterordnen. Dieser systematische Grundgedanke ist die Form, mit deren Hilfe Schleiermacher einen allen andern Ethikern überlegenen Reichtum des Gehaltes wissenschaftlich bewältigt. Die Fähigkeit zu allseitiger Anteilnahme, die ihn der Romantik verbindet, der Sinn für die dauernden Gestalten des Gemeinschaftslebens, der ihn zum Mann der Kirche und des Staates macht, die Hineinziehung aller Kulturkreise in das ethische Ziel, die Verfügung über das reiche Erbe der antiken Ethik, die so keinem der Neueren zukommt, — das alles wird doch nicht nach Art der Eklektiker zum Mosaik verarbeitet, sondern von einem feinen und geduldigen Architekten zum Kosmos geeinigt. Wir nun haben die Unmöglichkeit erkannt, aus dem von Kant entdeckten Zentrum aller Ethik, der formalen Autonomie, den ethischen Inhalt abzuleiten. Man bemüht sich jetzt, den ethischen Gehalt intuitiv zu erfassen (vgl. Schelers Ausführungen im 1. Bd. des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung 1913). Aber die »Schau« des Einzelnen wird auch auf ethischem Gebiet der gegenseitigen Verbürgung aller Teile im System dienen und so sich bewähren müssen. Dazu können wir keinen besseren Führer gewinnen als Schleiermacher. Vor seinem Mangel freilich, vor der Verkennung der zentralen ethischen Stellung der Autonomie, werden wir uns zu hüten haben. Jonas Cohn.

Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von Maurice de Wulf, Professor der Geschichte der Philosophie an der Universität Löwen (Belgien). Autorisierte deutsche Uebersetzung von Dr. Rudolf Eisler, Wien. gr. 8° (XVI u. 461). Tübingen 1913, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 12.50. Gebunden M. 15.—. Es war ein sehr glücklicher Gedanke, das Werk De Wulfs aus dem französischen Originaltext ins Deutsche zu übersetzen und ihm dadurch eine leichtere Verwendbarkeit zu geben. Dieser Arbeit hat sich R. Eisler mit großem Geschick unterzogen. Ueber Wert und Bedeutung der vorliegenden »Geschichte der mittelalterlichen Philosophie« etwas zu sagen, kann als überflüssig bezeichnet werden. Sie ist allmählich ein fast ebenso bekanntes Hilfsmittel wie der einschlägige zweite Band des »Ueberweg-Heinze« geworden. Bei rascher Aufeinanderfolge der Auflagen wird die neueste Literatur stets sorgfältig angegeben, in den sachlichen Darle-

Digitized by Google

gungen berücksichtigt und in den bibliographischen Angaben mit kurzem Werturteil versehen.

Was die vorliegende Ausgabe betrifft, so hat der Verf. die seit dem Erscheinen der vierten französischen Auflage zahlreich publizierten Arbeiten für die deutsche Uebersetzung herangezogen. Sie enthält daher zum Teil neue Ausführungen und vervollständigte Literaturangaben.

Vielleicht wäre es besser, die noch der rein philosophischen Entwicklung zugehörenden Schriftsteller Marcianus Capella und Boëthius am Schluß der von der antiken Philosophie gegebenen Skizze zu behandeln und später darauf zu verweisen; jedenfalls können sie mit Cassiodor, der die philosophischen Elemente bereits mit deutlich-theologischen verbindet, nicht gut auf die nämliche Entwicklungsstufe gestellt werden. S. 119 heißt es, daß die drei letzten Teile des »Organon« (Anal., Topic., Elench. sophist.) nicht vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts gefunden sind. Dieser Zeitpunkt ist den neueren Untersuchungen zufolge entschieden zu spät angesetzt.

Straßburg i. E. Ar. Schneider.

Kantgesellschaft. Wie bereits bei einer anderen Preisaufgabe so ist auch für die sogen. Eduard von Hartmann-Preisaufgabe, deren Thema lautet: »Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart«, angesichts der kriegerischen Zeitverhältnisse der Ablieferungstermin vom April 1916 auf den 15. April 1917 verlegt worden. Die Dotierung beträgt 1500 Mk. für die beste und 1000 Mk. für die zweitbeste Bearbeitung. Preisrichter sind die Herren Professoren Bauch-Jena, Jonas Cohn-Freiburg, Heinrich Maier-Göttingen. Die genaueren Bestimmungen versendet auf Wunsch unentgeltlich der stellv. Geschäftsführer Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48.

Digitized by Google

# Vorformen der Idee.

## Aus den Studien zu einer Metaphysik.

Von

Georg Simmel (Straßburg).

Unser Geist besitzt eine Reihe von Betätigungsformen, durch deren gestaltgebende Anwendung auf beliebig einander fremde und ferne Inhalte es ihm gelingt, diese zu je einem prinzipiell einheitlichen Bezirk, zu einer — engeren oder weiteren — »Welt« zusammenzubringen. Eine jede solche erscheint uns von je einem Begriff beherrscht, z. B. der Wissenschaft oder der Religion, der Kunst oder des Rechts — ohne daß dieser doch als abstraktes Bewußtsein zu bestehen brauchte. Denn entscheidend ist nur die Funktion, die die Lebensinhalte tatsächlich so und so formt, mag man ihr nachträglich einen allgemeinen Namen geben oder nicht. Allein daß die Umfassung durch einen solchen Begriff möglich ist, ist das Symbol dafür, daß es sich hier jeweils um Erscheinungen handelt, die durch die aufgeprägte Form objektiv zusammengehören, eine der Idee nach einheitliche Welt bilden. Es ist die allgemeine Ueberzeugung, daß diese durch psychologische Kräfte wirklich gewordenen Welten dennoch einen Eigenbestand haben, der sie von dem wirklichen Verlaufe des seelischen Lebens unabhängig stellt, und zwar von den beiden möglichen Seiten her. Wir erblicken in jedem dieser Bezirke eine innere sachliche Logik; diese gibt zwar Spielraum für große Mannigfaltigkeiten und Gegensätze, hat aber in jedem einzelnen Falle doch eine objektive Gültigkeit, an die auch der schöpferische Geist gebunden ist — mag man hier von Normen sprechen, die ein solcher erfüllen oder verfehlen kann, mag man mit symbolischem Ausdruck das geistige Gebilde als Verwirklichung eines ideell vorgezeichneten ansehen, wie nach Michelangelos Wort die Statue im Marmorblock ruht und es nur darauf ankommt, sie herauszuholen. Von der anderen Seite her: diese einmal geschaffenen Gebilde denken wir als in ihrem Sinn



Digitized by Google

und Wert ganz unabhängig davon, ob und wie oft sie von Individuen aufgenommen und seelisch nachrealisiert werden. Als Werke oder Heiligkeiten, als Systeme oder Imperative haben sie einen selbstgenugsamen, von innen her zusammengehaltenen Bestand, mit dem sie sich sowohl aus dem seelischen Leben, aus dem sie gekommen sind, wie aus dem anderen, das sie aufnimmt, gelöst haben.

Immerhin — diese Reiche als ganze und auf den sie jeweils beherrschenden Begriff hin angesehen, kommen aus dem gelebten Menschheitsleben, in dessen Unmittelbarkeit sie freilich in einer ganz anderen, sozusagen embryonalen Form auftreten, unter anderen begrifflichen Namen, mit zufälligen und empirischen Veranlassungen entstehend und vergehend. Oder besser ausgedrückt: es vollzieht sich hier dasselbe in der Form des Lebens, was dort in der Form eigenweltlicher Ideellität besteht. Es sind zunächst Erzeugnisse des Lebens, wie all seine anderen Erscheinungen, seinem kontinuierlichen Lauf eingeordnet und dienend. Und nun geschieht die große Wendung, mit der uns die Reiche der Idee entstehen: die Formen oder Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, werden derart selbständig und definitiv, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet, und daß das Gelingen dieser Einordnung als eine ebenso letzte Wert- und Sinnerfüllung gilt, wie zuvor die Einfügung dieser Formen in die Oekonomie des Lebens. Die großen geistigen Kategorien bauen zwar am Leben, auch wenn sie noch ganz in ihm befangen sind, noch ganz in seiner Ebene liegen. Allein so lange haben sie dennoch etwas ihm gegenüber Passives, ihm Untertanes, weil sie sich seiner Gesamtforderung fügen und ihr gemäß das, was sie ihm leisten, modifizieren müssen. Erst wenn jene große Axendrehung des Lebens um sie herum geschehen ist, werden sie eigentlich produktiv, ihre sachlich eigenen Formen sind jetzt die Dominanten, sie nehmen den Lebensstoff in sich auf und er muß ihnen nachgeben. Dies ist als ein historischer Prozeß gemeint, als die μεταβασις εἰς αλλο γενος, mit der aus dem Wissen, das nur um praktischer Zwecke willen erworben wird, die Wissenschaft sich erhebt, aus gewissen vital-teleologischen Elementen die Kunst, die Religion, das Recht usw. Diesen Prozeß in all seinen Linien zu verfolgen, überall den Punkt des Umschlags der Form aus ihrer vitalen in ihre ideale Geltung unterhalb der gleitenden Uebergänge des tatsächlichen Bewußtseins zu entdecken — geht natürlich gänzlich über unser Vermögen. Es handelt sich hier aber auch nur um das Prinzip und den inneren Sinn dieser Entwickelung, um die Charakterisierung ihrer Stadien in deren reinem Gegensatz, ganz gleichgültig gegen die Mischungen und Abflachungen, mit denen sie sich historisch vollzieht.

Digitized by Google

Bevor ich dies für einige Einzelgebiete unternehme, lege ich dem eine prinzipielle Bemerkung über das Zweckmäßigkeitsprinzip zugrunde. Wenn ich davon sprach, daß gewisse Funktionen, innerhalb des Lebens ausgebildet und in seine Zweckverwebungen eingebettet, zu selbständigen Zentren und Führungen werden, die das Leben in seinen Dienst nehmen — so kann dies leicht als das typische Vorkommnis erscheinen, daß die Mittel zu einem Zweck psychologisch zu Zwecken werden. Das Beispiel dafür, dessen Reinheit ebenso extrem ist wie seine geschichtliche Wirkung, bildet bekanntlich das Geld. Denn einerseits gibt es innerhalb der Menschenwelt nichts, was so absolut ohne Eigenwert und schlechthin bloß Mittel wäre, da es ja ganz und gar nur als wirtschaftliche Vermittlung entstanden ist; andererseits kein irdisches Ding, das einer gleich großen Anzahl von Menschen als der Zweck aller Zwecke vorkäme, als der definitiv befriedigende Besitz, der Abschluß alles Strebens und Mühens. Jene Drehung scheint sich hier also radikaler als irgend sonst vollzogen zu haben. In Wirklichkeit sind die geistigen Strukturen beider Typen ganz unterschieden. Das Auswachsen von Mitteln zu Zwecken bleibt durchaus in der allgemeinen Form des Teleologischen beschlossen und läßt nur den seelischen Akzent des Definitiven eine Stufe zurückrücken. Ob jemand, statt für Geld Genüsse zu erwerben, sich mit dem Besitz des Geldes für befriedigt erklärt, wie der Geizige, macht einen Unterschied in der Materie, aber nicht in der wesentlichen Form der Wertung. Die sachlich rationale Gliederung einer Reihe ist für das Wertbewußtsein nicht verpflichtend, sondern überläßt ihm die Wahl des Punktes, an dem es sich aufgipfeln will. Denn an und für sich ist jene Reihe ja doch unabschließbar. Kein noch so vernünftiges oder unmittelbar beglückendes Ziel ist davor sicher, als Durchgangspunkt für ein noch höher gelegenes enthüllt zu werden, die Kette irdischer Lebensinhalte reißt an keinem Gliede definitiv ab, sondern läßt die Markierung eines endgültigen der niemals inkorrigibeln Willens- oder Gefühlsentscheidung. Auch soll man nicht übersehen, wie tief dies scheinbar Irrationelle der Ueberwertung der Mittel grade in die menschliche Teleologie verflochten ist. Unzählige Male würden wir weder Mut noch Kraft für unsere Handlungen haben, wenn wir nicht die ganze Konzentration, das überhaupt verfügbare Wertbewußtsein auf die zunächst zu erreichende Stufe der teleologischen Leiter verwendeten. Wir müssen diese Stufe, mag sie sachlich ein noch so vorübergehendes Mittel sein, so behandeln, als ob sozusagen das ganze Heil von ihr allein abhinge, da sie nun doch einmal unentbehrlich ist. Wollten wir ihr nur so viel Interesse widmen, wie ihrem Eigengewicht sachlich angemessen wäre, und die volle Wertungsintensität nur auf das ferne und fernste



Digitized by Google

Endziel richten, so würde dies unsere Energie der praktischen Aufgabe gegenüber höchst dysteleologisch zersplittern.

Die Wendung aber, mit der die idealen Gebilde sich erheben, tritt aus der ganzen Zweck-Mittel-Kategorie heraus und die Einsicht in diese — nachher auszuführende — Möglichkeit bedarf der anderen: daß diese Kategorie überhaupt innerhalb der tiefsten Schicht menschlicher Existenz eine viel geringere Bedeutung hat, als man ihr, verführt durch ihre Rolle in der oberflächlichen Praxis, zuzuschreiben pflegt. Das Gebiet allbeherrschender Zweckmäßigkeit bildet der körperliche Organismus. Daß sein tiefstes, eigentlich formendes Wesen damit bezeichnet ist, glaube ich freilich nicht, ebensowenig wie der Mechanismus, unter dessen Kategorie wir seine Erscheinungen mit nicht absehbarem Gelingen ordnen können, dazu ausreicht. Wird aber der teleologische Gesichtspunkt, so sehr er bloß heuristisch oder symbolisch sei, einmal auf die Organismen als physische angewandt, so findet er sich im erstaunlichsten, mit jeder neuen physiologischen Entdeckung wachsenden Maße bestätigt. Je genauer ein tierisches Wesen auf die unmittelbare Auswirkung seiner Körperlichkeit angewiesen ist, d. h. je geringer sein Aktionsradius ist, desto unbedingter ist es der Zweckmäßigkeit verhaftet. Die vollkommenste Zweckmäßigkeit besteht innerhalb des Körpers; sie verringert sich in dem Maß, in dem die Lebensbewegungen über ihn hinausgreifen, weil diese dann mit einer widerstehenden, gegen das Leben zufälligen Welt zu rechnen haben. Sie nähert sich dem Maximum ihrer Gefährdung und unter Umständen dem Minimum ihrer Realisierung, indem der bewußte Geist und Wille sich in beliebige Entfernung von den innerleiblichen, strukturgegebenen Bewegungen und ihrer ganz unmittelbaren Auswirkung in sein Milieu begibt.

Der Mensch, weil er den größten Aktionsradius hat, weil seine Zwecksetzung sich am weitesten und unabhängigsten von dem vitalen Automatismus seines Leibes stellt, ist seiner Teleologie am wenigsten gewiß. Das ist, was man seine Freiheit nennen kann. Das Wesen, das sich an jenen Automatismus hält, hat zwar die größte Lebenszweckmäßigkeit, aber es bezahlt sie mit der Enge des Gebundenseins an die körperliche Apriorität. Freiheit bedeutet gerade die Möglichkeit, die Zweckmäßigkeit zu durchbrechen, sie besteht eben in dem Maße, in dem das Verhalten des organischen Wesens über die Grenzen seines unwillkürlich regulierten Körpers hinausgreift. Hiermit ist natürlich nicht nur die Ortsveränderung gemeint, die einfach den Körper als ganzen den Raum durchmessen läßt, um der Nahrung, des Schutzes, der Fortpflanzung willen, sondern vielmehr die qualitativen und differenziellen Eingriffe des Menschen in die Umwelt. Je

Digitized by Google

entwickelter, d. h. je freier der Mensch ist, desto weiter steht sein Verhalten von der Zweckmäßigkeit ab, die in seiner Körperstruktur als solcher und in ihrer Unwillkürlichkeit investiert ist. Um dieser Distanz willen, die zwischen der physiologischen Gegebenheit des menschlichen Organismus und seinem praktischen Verhalten besteht, kann man den Menschen prinzipiell als das unzweckmäßige Wesen bezeichnen, er ist relativ aus der Zweckmäßigkeit entlassen, die in der wesentlichen Unwillkürlichkeit und also Zweckmäßigkeit der niedrigeren Organismen herrscht.

Der Mensch hat eine Existenzstufe erlangt, die über dem Zweck steht. Es ist sein eigentlicher Wert, daß er zwecklos handeln kann. Darunter sind nur Handlungen als ganze verstanden, die innerhalb ihrer selbst teleologisch konstruiert sein mögen oder müssen, d. h. die einzelne Handlungsreihe baut sich aus Mitteln auf, die zu einem Zweck führen. Aber das Ganze ist nicht wieder in eine übergreifende Gesamtteleologie eingestellt. Solche Reihen füllen das Leben natürlich nicht aus, welches vielmehr in seinem größten Teile zweckmäßig ist, d. h. in Reihen verläuft, deren Endglied wieder als Mittel für einen weiteren Zweck, d. h. schließlich zu dem Leben als solchem führt. Hier und da aber lebt der Mensch in der Kategorie des Nichtzweckmäßigen. Wenn man den Charakter solcher Reihen dadurch zu bezeichnen meint, daß man ihre Endglieder Selbstzwecke nennt, so bringt man ihre ganz einzigartige Bedeutung doch wieder auf die tiefere Stufe, auf die der Zweckmäßigkeit zurück. Diese ist vielmehr bloßer Durchgang, bloße Entwickelungsstufe. Wären wir reiner Geist, d. h. wäre unser Verhalten gar nicht mehr als Teil oder Fortsetzung der unwillkürlichen Zweckmäßigkeit unserer körperlichen Organisation zu denken, so wären wir von der Kategorie des Zwecks prinzipiell unabhängig geworden.

Freilich, wenn man unter »zwecksetzend« die bewußt vernünftige Form des Zweckes und der beliebig verlängerten Mittelreihe versteht, dann ist nur der Mensch zwecksetzend. Aber dies ist doch nur ein Teil der Zweckmäßigkeit des Lebens und derjenige, der bei der Vergleichung mit der Teleologie der Tiere gar nicht in Frage kommt. Bei dem Menschen tritt nicht nur das teleologisch Entstandene in Ablösung von allem Zweck auf, sondern indem es dies tut, stört und schädigt es unzähligemal unsere Zweckprozesse. Das kann indes nur für solche Wesen einen Sinn haben, die sich jenseits des Lebens stellen können. Alle Gebilde des spezifisch menschlichen Daseins scheinen freilich — und darauf wird es uns hier ankommen — die Stufe der Zweckmäßigkeit durchgemacht zu haben, ehe sie in die des reinen Fürsichseins, d. h. der Freiheit, aufgestiegen sind. —

Digitized by Google

Der Gegensatz zur Freiheit ist nicht der Zwang; denn erstens ist der Ablauf von Ereignissen nach der Teleologie organischer Gesetzmäßigkeit nicht als Zwang zu bezeichnen, weil die Gegenstrebung fehlt; nur das irgendwie freie Wesen kann gezwungen werden. Und dann beträfe die ganze Zwangskategorie, mit der ihr korrelativen Freiheit, nur die äußere Verwirklichungsform des tieferen Verhaltens. Der Gegensatz zur Freiheit ist vielmehr die Zweckmäßigkeit. Freiheit ist nichts Negatives, nicht die Abwesenheit von Zwang, sondern die ganz neue Kategorie, zu der die Entwickelung des Menschen aufsteigt, sobald sie die Stufe der an seine innere Physis gebundenen Zweckmäßigkeit und deren bloßer Fortsetzung in das Handeln hinein verlassen hat. Freiheit ist nicht Lösung vom terminus a quo, sondern vom terminus ad quem.. Daher der Eindruck von Freiheit bei Kunst, Wissenschaft, Moral, wirklicher Religiosität, daher auch die volle Widerspruchslosigkeit gegen die Kausalität.

---

Den Vollzug dieser Emanzipation sollen die folgenden Seiten in einige wesentliche Linien verfolgen. Ich deute ihn einleitenderweise für zwei Gebiete an, deren ursprüngliche Verwebtheit in die Lebensteleologie ganz unlösbar scheinen möchte — das eudämonistische und das erotische Gebiet.

Lust und Schmerz sind ursprünglich — so wird man wohl mit allgemeiner Zustimmung vermuten dürfen — Anregungen zu vitalzweckmäßigem Verhalten. Lustgefühle sind die lockende Prämie für das Einnehmen zuträglicher Nahrung, für den Aufenthalt in gesundem Milieu, für die Fortpflanzung der Gattung; Schmerzgefühle sind Warnungssignale gegen das entgegengesetzte Benehmen, biologische Strafen, die von dessen Wiederholung abschrecken. Indem diese Verbindung auch für den Menschen besteht, hat sie sich zugleich auch hier und da für ihn gelöst. Er kann nun zunächst Lust suchen, die der eigenen und der Gattungserhaltung zerstörerisch ist: allein dies ist nur das Zeichen für das prinzipielle Unabhängigsein von diesen Fördernissen, das das Lustgefühl gewonnen hat und das ihm auch bei Weiterbestand der biologischen Nützlichkeit zukommt. Wenn das Tier auch einzelne Handlungen um der winkenden Lust willen vornimmt, so ist dies doch immer nur etwas Sekundäres, hinter dem als eigentlicher Sinn die vitale Zweckmäßigkeit der so hervorgelockten Handlung steht. Beim Menschen allein kann diese Drehung eine definitive sein, er allein kann sein Leben samt dessen erhaltenen oder pervertierten Zweckmäßigkeiten in den Dienst der Lust als des schlechthin Letzten stellen. Der Begriff des »Glücks« scheint mir dies in tieferer Weise anzudeuten. Die rohe Psychologie der traditionellen

Digitized by Google

Ethik hat mit seltenen Ausnahmen die entscheidende Wendung verkannt, mit der dieser Begriff sich von dem der Lust abhebt; nur die Griechen haben an diesem Punkte tiefer gesehen. Die Lust mag Schopenhauer mit Recht von vorhergehendem Bedürfnis abhängen lassen, was ihre Eingewurzeltheit in den einreihigen Verlauf der Lebensprozesse anzeigt. Was wir aber Glück nennen — wobei es nicht auf einen definitorischen, sondern auf einen Unterschied innerer Realitäten ankommt — ist zwar auch für das leibliche Wohlbefinden und damit für die ganze Lebenszweckmäßigkeit von zweifellosem Wert; allein außerdem bedeutet es eine abschließende Zuständlichkeit, einen Gipfel, zu dem das Leben aufstrebt und über den es, in der Richtung dieses Strebens, so wenig hinaus kann wie man vom erreichten Gipfel eines Berges noch weiter in die Höhe wandern kann. Dem Glück fehlt jene Vereinzelung des Lustgefühls, vermöge deren dieses zum bloßen Elemente des Lebenszusammenhanges wird. Dieser hat vielmehr in seiner Ganzheit eine gar nicht zu lokalisierende Färbung, sobald wir uns »glücklich« nennen, die eigentümliche Gefühlsspannung der Lust hat gewissermaßen ihren Ort in der Wechselwirkung der Lebensmomente verlassen und ist als Glück ein Definitivum geworden, zu dem diese Momente zusammenwirken müssen. Durch nichts wird der Radikalismus dieser Wendung stärker erwiesen als durch die transzendente Steigerung des Glücks zum Begriff der »Seligkeit«. Hier kann nun die Uebervitalität des Glückszustandes gar nicht mehr zweifelhaft sein, hier hat er die absolute und deshalb von aller Lustvermischung freie Form erlangt, für deren Gewinn das ganze Leben eingesetzt und oft genug das Märtyrertum erduldet wird. Im Begriff der Seligkeit ist die Emanzipation des Glücks von aller innervitalen Zweckmäßigkeit vollendet und unverkennlich geworden.

Aehnlich, wenn auch nicht in genauer Paralellität, verhält es sich mit dem Schmerz, der genetisch als Abschreckung von lebensunzweckmäßigem Verhalten zu denken ist. Und einigermaßen entsprechend wie sich zur Lust das Glück, scheint sich zum Schmerz das Leid zu verhalten. Als Schmerz bezeichnen wir — vorbehalten, daß der Sprachgebrauch die Begriffsgrenzen auch verschwimmen läßt — einen lokalisierten, in einer singulären Linie verlaufenden Vorgang. Neben ihm aber — und manchmal auch neben der Lust — steht der chronische Tonus unseres Gesamtseins, den wir Leid zu nennen pflegen und der biologisch in keiner Weise über sich hinausweist. Das Schmerzereignis innerhalb des Lebens hat sich damit jener Lokalisierung entrissen und sich zu einer Färbung des Lebens verbreitert, auf deren Basis es nun erst wieder immanent teleologische oder dysteleologische Ereignisse erfährt. Während der Schmerz sich dem

Digitized by Google

Leben einfügt, rinnen die Ströme des Lebens, wie in das Glück, so in das Leid hinein, die Seele kann im Leid wie im Glück — nur mit umgekehrten Vorzeichen — eine Vollendung, ein Fertigsein des Lebens, ja eine Erlöstheit seiner von sich selbst finden, die das Gegenteil der Rolle des Schmerzes ist. Daß wir geistig Leiden empfinden können, die prinzipiell keine teleologische Bedeutung haben — das scheint mir ein ganz entscheidendes Kennzeichen des Menschenwesens zu sein.

Charakteristischer noch als in der eudämonistischen Teleologie tritt in der erotischen die bezeichnete Wendung hervor. Primär gegeben ist die biologische Bedeutung der Anziehung der Geschlechter und der an sie geknüpften Lustgefühle. Indem die letzteren zum psychologischen Ziel werden, um dessentwillen der Aktus gesucht wird, verschiebt sich schon die teleologische Reihung, die Fortpflanzung wird ein bloßes, oft nicht gewolltes Akzidenz des eigentlich Gewollten. Immerhin kann auch dies noch — etwas altmodisch ausgedrückt — als eine List der Natur zur Erreichung ihrer Gattungszwecke erscheinen; ja sogar dann noch, wenn die erotische Absicht nicht mehr auf das Geschlecht als ganzes, d. h. nicht mehr auf irgendeine, einigermaßen annehmbare Person des andern Geschlechts geht, sondern völlig individualisiert ist und unter dem Schema: diese oder keine — verläuft. Denn auch solche Zuspitzung kann als Instinkt für den geeignetsten Partner zur Erzeugung des wohlgeratensten Kindes gedeutet werden. Aber doch setzt sich an diesen Punkt zugleich die entscheidende Abwendung der Erotik vom Dienst des Lebens an. Gleichviel welches genetische oder homochrone Verhältnis zwischen der Liebe und dem sinnlichen Begehren besteht — ihrem Sinne nach und als Zuständlichkeiten haben sie nichts miteinander zu tun. Jenes Begehren ist gattungsmäßiger Natur und wo es ausschließend auf ein Individuum geht, ist dieser allgemeine Lebensstrom nur kanalisiert, fließt aber schließlich wieder in die Allgemeinheit seiner Quelle zurück. Die Liebe aber, als Liebe, hat das Eigentümliche, daß sie ein reines, in sich abgeschlossenes Binnenereignis in der Seele ist, das sich freilich um das jetzt schlechthin unvertauschbare Bild des andern Individuums webt. Ungezählte, unverfolgbare Kräfte der Persönlichkeit münden in sie ein, aber sie ist nicht etwa für diese nur eine Durchgangsstation, sondern, beglückend oder vernichtend, ein Definitivum. Das: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an« — drückt das Wesen der Liebe zwar negativ, aber in unüberbietbarer Reinheit aus. Solange die Liebe im Generellen bleibt und solange sie Begehren bleibt, ist sie eine Form, die das Leben um seiner »Zwecke« willen annimmt. Allein diese Form emanzipiert sich, wie sich in der — hier ganz ein-

Digitized by Google

seitigen — Schopenhauerschen Lehre nur der Intellekt vom Leben emanzipieren kann; der Liebende, der sich und das geliebte Wesen aus dem breit und vorwärts strömenden Gattungsleben herausgehoben hat, weiß, daß nun das Leben dazu da ist, um diesen Wert, dieses neue So-Sein zu nähren. Als eine »Zweckbeziehung« kann man das freilich nicht bezeichnen. Indem aber diese, wie sie im gattungsmäßigen Begehren herrscht, aufgehoben ist, — gleichviel ob dieses noch neben der autonomen Liebe und in unscheidbarer Verbindung mit ihr besteht — hat die Liebe die ganze Kategorie des Teleologischen hinter sich gelassen. Diese bestimmt nur ihre lebengebundene Vorform, aus der sie zu freiem Selbst-Sein herauswächst. Gewiß ist hier ein stetiger Uebergang und so wenig etwa in dem ersten Getriebenwerden zum andern Geschlecht die Liebe schon »praeformiert« liegt, so ist es doch ein allmälicher Prozeß der Epigenesis, der sie aus jenem entstehen läßt, die Wirklichkeit setzt die Form der Kontinuität zwischen die beiden Kategorien, die ideell und dem Wesen nach durch eine absolute Schwelle geschieden sind.

Eine viel breitere Darstellung nun fordert dieser Prozeß, wo er die eigentlich sogenannten Kulturgebiete gestaltet (obgleich man vielleicht sagen kann: Kultur überhaupt entstünde eben, wo die im Leben und um des Lebens willen erzeugten Kategorien zu selbständigen Bildnern eigenwertiger Formationen werden, die dem Leben gegenüber objektiv sind). So entschieden Religion, Kunst, Wissenschaft ihren Sinn als solche in überpsychologischer Ideellität besitzen, so sind gewisse Vorgänge des zeitlich-subjektiven Lebens doch wie Embryonalstadien ihrer, sie erscheinen, von jener aus gesehen, wie ihre Vorformen; oder auch: eben dasselbe erscheint in der Form des Lebens, was jene in der der eigenweltlichen Ideellität sind. In dem Augenblick, in dem jene formalen — d. h. gegebene Inhalte zu einer bestimmten Welt formenden — Triebkräfte oder Gestaltungsarten für sich das Bestimmende werden (während bisher das Leben und sein materialer Interessenzusammenhang es war) und von sich aus ein Objekt erzeugen oder gestalten — ist jedesmal ein Stück der kulturellen Welten aufgebracht, die nun gleichsam vor dem Leben stehen, ihm die Stationen seines Verlaufes oder einen Vorrat an Inhalten bietend.

Vielleicht ist das reine Wesen der Wissenschaft im Unterschiede gegen das auch sonst vorhandene Wissen nur unter dieser Voraussetzung zu erfassen. Das praktische Leben ist auf Schritt und Tritt — und mehr als man es sich klarzumachen pflegt — von Erkenntnisvorgängen durchzogen: wir erwerben vor dem Entstehen der Wissenschaft im großen und ganzen nicht weniger und nicht mehr Wissen als zur Durchführung unseres praktischen, äußerlichen wie innerlichen,

Digitized by Google

Verhaltens erforderlich ist. Nicht weniger: weil wir angesichts der Bedingtheit unseres Lebens durch Wissensvorstellungen nicht leben würden, wenn nicht ein gewisses Maß und eine gewisse Zulänglichkeit dieser bestünde; nicht mehr: weil dies, solange nur das Leben als solches und als praktisches in Frage kommt, eine unnütze Belastung für dieses, das sogar eigentlich gar keinen Platz dafür hätte, bedeuten würde — wobei natürlich das zwischen Zuwenig und Zuviel stehende Maß je nach Individuen und historischen Situationen äußerst variiert.

Wie entscheidend hier die vitale Determination ist, zeigt sich daran, daß dieses jeweilige Wissen, so fragmentarisch und zufällig es anderen Perioden erscheinen mag, doch immer als ein irgendwie geschlossener und befriedigender Zusammenhang sich bietet: eine Rechtfertigung und zentrale Begründung für diese jeweils empfundene Einheit, nach Logik und Sachgehalt dieser Erkenntniskomplexe, pflegen jene anderen Perioden eben nicht zuzugeben, sie kann vielmehr nur in der real fordernden, souverän bestimmenden Lebenssituation liegen. Das weit überwiegende Quantum unserer Wissensvorstellungen stellt sich dar, als ob es von der Lebenszweckmäßigkeit hervorgerufen und bestimmt wäre — wobei die genauere Definition eben dieser nach Sinn und Richtung dahingestellt bleiben kann. Nur mache man sich, um pragmatistische Verengerung zu vermeiden, klar, daß unsere inneren Vorgänge, so sehr sie unserem vitalen Verhalten in der Welt dienen, doch selbst ein Stück dieses Verhaltens und dieser Welt sind. Darum ist es ganz einseitig und verblendet, Sinn und Zweck unserer Bewußtseinsvorgänge ausschließlich in unser Handeln, d. h. in unser praktisches Verhältnis zur Außenwelt zu setzen. Auch wenn wir annehmen, daß alle seelischen Vorgänge, auch die rein triebmäßig auftretenden, durch die Lebenszweckmäßigkeit bestimmt sind, so schließt diese doch auch unsere innere Beschaffenheit ein; der Gedanke erhält seinen Vitalwert nicht nur durch seine äußeren Folgen, nicht einmal unter Hinzurechnung seiner inneren, sondern sein So-Sein ist unmittelbar eine, wertvollere oder niedrigere, Qualität des Lebens, in dem er steht. Diese Erweiterung und Vertiefung ist stets mitgemeint, wo ich kurz von der Lebenszweckmäßigkeit spreche.

Sehen wir unser Leben als biologischen Prozeß an, so ist es nicht anders als die Pflanze in die Wirklichkeit der Welt verwebt und alle seine Funktionen vollziehen sich in ihrer Zweckmäßigkeit wie das Atmen des Schlafenden. Schiebt sich nun in diese Teleologie unserer Wirklichkeit ein Erkennen ein, so ist unser Status und unsere Wirksamkeit damit noch nicht prinzipiell geändert: das vorwärtsströmende Leben ist nur um diese Wellenform bereichert. Das

Digitized by Google

Erkennen ist insoweit nichts anderes als eine Szene des Lebens selbst, die eine andere vorbereitet und damit der vitalen Gesamtintention dient. Für die sogenannten rein sinnlichen Vorstellungen ist dies schon ausgesprochen worden. Sie erscheinen als Fortsetzungen des körperlichen Mechanismus, der als ganzer teleologisch dirigiert ist. Wird diese letztere Vorstellung beibehalten, so müssen alle überhaupt dem Leben eingefügten und es mitbestimmenden Vorstellungen des gleichen Wesens sein. Der Fluß des Lebens geht, herrschend und beherrscht, durch sie hindurch wie durch jedes andere seiner Elemente; die Kategorien, in denen sich das bewußte Bild der Dinge herstellt, sind bloße Werkzeuge innerhalb des vitalen Zusammenhanges. Ganz irrig scheint mir die typische Vorstellung, daß wir aus einer zuvor gegebenen, gleichsam im intellektuellen Raum freischwebenden Welt von Erkenntnisbildern diejenigen in unser praktisches Leben hineinnehmen, die ihm förderlich sind. Dies schneidet das Problem ab, indem es einen wählenden Menschen in den Menschen hineinsetzt und die Verbindung zwischen Theorie und Praxis ganz ungeklärt läßt. Ist erst einmal eine fertige Erkenntniswelt unser erarbeiteter und durchgearbeiteter Besitz, so mag es so zugehen; allein die Frage, wie es überhaupt zu ihr kommt und was sie ursprünglich bedeutet, wird damit nicht berührt. Sie löst sich vielmehr in einheitlicher Weise nur so, daß das Leben, wie all seine anderen Funktionen, so auch die erkennenden schafft. Der Mensch ist ein zu vielfältiges Wesen, um sich in einer so gradlinig teleologischen Weise, wie die Pflanze, in der Welt erhalten zu können. Die Vielheit seiner Sinneseindrücke und seiner Berührungsflächen mit der ihn angehenden Welt fordert jene Konzentration der von dieser kommenden Einflüsse und jene Vorbereitung auf seine Reaktion, die vermöge der Begriffsbildung und der kategorialen Formen geschieht. Daß man auch umgekehrt diese als Grund ansprechen kann, der ihm jene Mannigfaltigkeit der Weltbeziehungen zuwachsen läßt, beweist nur, daß die Teleologie überhaupt nur einen vorläufigen oder symbolischen Ausdruck für das eigentliche Gesetz des Lebens bietet. Indem die intellektuellen Formen die Welt für unser praktisches Leben um uns aufbauen, ermöglichen sie die tatsächliche Verbindung zwischen den Inhalten der Welt und uns, um der dazu erforderlichen Bearbeitung der Inhalte willen sind sie da. Außerhalb dieser Funktion haben sie im Leben nichts zu suchen. Wenn etwa behauptet wird, Kausalität sei nur die Uebertragung der gefühlten, willentlichen Lebenswirksamkeit auf die Objektwelt, so heißt das eben, daß das Leben sich innerhalb seines eigenen Wesensbezirkes die Form ausgebildet hat, mit Hilfe deren es eine praktisch zu bearbeitende Welt gewinnt. Was vielfach Verwun-

Digitized by Google

derung erregte: daß wir die so fest geglaubte Kausalität doch nirgends »sehen«, kommt einfach daher, daß sie eine Form und Bedingung für unsere praktisch reale Wirksamkeit in der Welt ist; sie außerdem theoretisch-objektiv durch »Sehen« festzustellen, ist für diesen Zweck: für unser rein tatsächliches Eingreifen, dessen Voraussetzung sie bildet — eben nicht erforderlich.

Aber all solches vital bestimmte »Erkennen« ist noch keine Wissenschaft: durch keine graduelle, wenn auch noch so hohe Steigerung und Verfeinerung dieses Erkennens ist das Prinzip der Wissenschaft überhaupt zu erreichen — vielmehr erst in dem Augenblick, wenn das bisher geschilderte Verhältnis sich umkehrt, wenn die Inhalte ausschließlich insoweit von Interesse sind, als sie die Formen des Erkennens erfüllen. Das Wesen aller Wissenschaft als solcher scheint mir darin zu bestehen, daß gewisse geistige Formen ideell dasind (Kausalität, induktive und deduktive Erschließbarkeit, systematische Ordnung, Kriterien der Tatsachenfeststellung usw.), denen die gegebenen Weltinhalte, durch Einstellung in sie, zu genügen haben. In psychologischer Realisierung ausgedrückt: zuerst erkennen die Menschen um zu leben, dann aber gibt es Menschen, die leben um zu erkennen. Welcher Inhalt gewählt wird, um sich als Erfüller jener Forderungen zu zeigen, ist eigentlich zufällig und hängt von historisch-psychologischen Konstellationen ab, von Motiven, mindestens für die Ausgangspunkte, die, genau angesehen, nicht innerhalb der Wissenschaft selbst liegen; denn für diese sind prinzipiell alle Inhalte gleichwertig. Die Zusammengehörigkeiten, in denen die Inhalte innerhalb der Lebensreihen mit ihrem Sinn und ihrem Zwang stehen, sind hier völlig aufgelöst; die Bedeutung ihres Erkanntwerdens für das Leben entscheidet nicht mehr über ihre Herausholung und Anordnung, sondern diese hängen von der Forderung und Möglichkeit ab, die jetzt als Eigenwerte betrachteten Erkenntnisformen auf die Inhalte anzuwenden — vorbehalten natürlich, daß das so Gewonnene diesen Einstellungen wieder entrissen werden und, von neuem mit vitaler Dynamik geladen, in den teleologischen Lebensstrom tauchen kann. Wäre nun diese ideozentrische Einstellung an allen überhaupt möglichen Inhalten vollbracht; würden sie alle diejenige Form, denjenigen Gesamtzusammenhang zeigen, die die Alleinherrschaft der Erkenntnisgesetze ihnen auferlegt — so wäre die Wissenschaft vollendet. Die Annäherung hieran bleibt so lange aus, wie unser tatsächliches Forschen statt durch die Erkenntnisnormen als solche, durch das Lebensinteresse bestimmt wird. Wenn wir Erkenntnisse suchen, die sich in den von praktischen Notwendigkeiten, von Willen und Gefühl gelenkten und durchsetzten Lebensstrom einstellen,

Digitized by Google

so mögen diese noch so wahr sein — sie finden ihren Ort nicht durch den Zusammenhang mit anderen Wahrheiten, da ja Wahrheit gar nicht der letzten Endes sie beherrschende und zusammenführende Begriff ist; sie müssen vielmehr aus der Lebenslinie erst herausgelöst sein, um Wissenschaft zu sein, d. h. dem ideell vorgezeichneten Bezirk des Nur-Wahren anzugehören, dessen Inhalte gerade nur dadurch designiert und zusammengeschlossen sind, daß sie den Erkenntnisnormen genügen. Daß diese Normen selbst nicht nur ihrem zeitlichen Auftreten, sondern ihrer qualitativen Bestimmtheit nach den Forderungen des ihnen vorgelagerten Lebens entstammen, ist hierfür ganz gleichgültig. Es genügt, daß sie jetzt der Träger des — so paradox der Ausdruck klingt — genuin gewordenen Wahrheitswertes sind, der Grund, aus dem Wahrheit Wahrheit ist, tritt in ihre jetzt gewonnene Alleinherrschaft nicht ein. Von hier aus erhält Kants Aeußerung, daß die apriorischen Sätze (die man mit dem, was ich hier Formen der Wahrheit nenne, identifizieren kann) »für sich nicht Erkenntnisse sind« eine interessante Beleuchtung. Einzelne Wahrheiten können sich auf einzelne zuvor bestehende Wahrheiten gründen; Wahrheit überhaupt aber kann sich nicht wieder auf Wahrheit gründen, ohne daß ein Zirkel entstünde. Behandelt man also, wie Kant es tut, als Erkenntnis ausschließlich die Wissenschaft, schneidet man das Wahrheitsproblem mit dieser ab, so ist es durchaus in der Ordnung, daß man die formgebenden Normen als »für sich nicht Erkenntnisse« seiend erklärt. Läßt man aber die Frage weiter vorrücken, sieht man die primäre Geltung jener Formen schon im bloß praktischen Lebensbezirk, so können auch sie schon Erkenntnisse sein, weil an Stelle der Begründung, die sie innerhalb der Wissenschaft allein haben könnten, der selbst wieder theoretischen, jetzt eine andere getreten ist: die aus den Forderungszusammenhängen des bloß gelebten Lebens. Im Sinne dessen, was hier Wahrheit heißen kann, sind auch sie Wahrheiten und daraus wird erklärlich, daß sie in der völlig anders konstruierten, durch jene radikale Wendung entstandenen Wissenschaft die Voraussetzungen für deren Wahrheiten werden können — ohne doch innerhalb dieser, wenn Kant recht hat, selbst Wahrheiten zu sein. Wie sie zu dieser Rolle kämen, wäre nicht recht verständlich, hätte etwas von Zufall und Willkür, wenn ihnen nicht von ihrer Rolle innerhalb jenes anderen Zusammenhanges her eine Dignität bestimmt wäre. — Im Gegensatz also zu der vital-teleologischen Erkenntnis ist in der Wissenschaft der Gegenstand als solcher gleichgültig, weil, wie schon erwähnt, ein jeder jedem anderen gleichwertig ist; ein Wertvorrang eines Gegenstandes kann hier nur die Technik innerhalb der Wissenschaft angehen, insofern der eine für den Gewinn

Digitized by Google

weiterer Erkenntnisse fruchtbarer ist als der andere. Daß uns im übrigen die Physiologie des Menschen wertvoller ist als die der Fledermaus und die Biographie Goethes wertvoller als die seines Schneiders, ist in Schätzungen begründet, die von außerhalb der Wissenschaft herkommen, die nicht vom Wahrheitsinteresse als solchem ausgehen. Die allgemeine Wendung: in der Wissenschaft würde »die Wahrheit um der Wahrheit willen gesucht« trifft tatsächlich das Richtige — während sie innerhalb der Praxis um des Lebens willen, innerhalb der Religion um Gottes oder des Heiles willen, innerhalb der Kunst um der ästhetischen Werte willen gesucht wird. Wenn innerhalb dieser beiden letzteren Teleologien etwa andere Vorstellungen als die wahren die dienlicheren wären, so würden diese anderen statt der wahren gesucht werden.

Wir pflegen freilich auch die innerhalb dieser Gebiete als gültig akzeptierten Vorstellungen als »wahre« zu bezeichnen und sprechen von einer künstlerischen und einer religiösen Wahrheit und Logik. Dies entstammt ersichtlich dem ungeheuren Uebergewicht, das den mit intellektueller Gültigkeit ausgestatteten Vorstellungen innerhalb des Vorstellungsbezirks überhaupt zukommt, und zwar deshalb zukommt, weil gerade diese der Ganzheit unseres Lebens entstammen und zugeordnet sind. Freilich gehören Religion und Kunst als erzeugte und wirkende Realitäten gleichfalls in das Leben hinein und zweifellos sind manche von ihnen ausgehende Impulse und Ansprüche in den Vitalzusammenhang verwebt, innerhalb dessen unsere Intelligenz die »Wahrheit« bildet; hier und da hat man die Zeugnisse davon in unsern als rein rational akzeptierten Erkenntnissen aufweisen können. Faßt man Praxis in dem engen, wesentlich äußerlichen Sinne, in dem der Pragmatismus es zu tun liebt, so können auch für sie Vorstellungen gültig werden, die von denen der theoretischen Intelligenz abweichen. Wird sie aber in dem weiteren, weitesten Sinne des gesamten Lebensverhaltens verstanden, so ist eine Abweichung der für sie gültigen Vorstellungen von denen der reinen Theorie — wie die religiösen und künstlerischen eine solche Abweichung zeigen — unmöglich und sich selbst widersprechend, da die Theorie ihre konstitutiven Formen, so souverän sie im Augenblick der Wissenschaftswertung sind, ja gerade aus der Totalität des Lebens und seines Weltverhältnisses bezieht. Den Hiatus zwischen Theorie und Praxis, den die Redensart symbolisiert: das mag in der Theorie richtig sein, gilt aber nicht für die Praxis — hat man damit zu überwinden gemeint, daß in diesen Fällen die Theorie nur noch unvollständig sei; als ganz vollendete umfasse sie eben die ganze Realität, also auch die praktische. Für die Oberfläche der fertig ausgebildeten

Digitized by Google

Erfahrung verhält es sich freilich so. In der innerlichsten Schicht aber liegt es umgekehrt; jener Spruch hat eine relative Richtigkeit, insoweit »Praxis« in dem gewöhnlichen, eingeschränkten Sinne einer mehr oder weniger momentanen Aktivität der Außenwelt gegenüber verstanden wird. Hier kann, innerhalb einer ganz partiellen Lage, tatsächlich eine Vorstellung sich zweckmäßig in unser Verfahren einfügen, die »theoretisch« unhaltbar ist. Faßt man aber Praxis als das Gesamtverhalten unseres Lebens und als Bestimmung jeder Vornahme durch das dieser Totalität Förderliche — so verliert der Spruch seinen Sinn, weil Theorie ja nichts Anderes ist, als Erzeugnis und Herrschaftsbezirk der jenem Gesamtverhalten zweckmäßig eingefügten Erkenntnisformen; von jedem Einzelzweck, Einzelnutzen ist die Theorie prinzipiell unabhängig, da sie, in ihrer Vollendung, dem Ganzen des Lebens entsteigt. Daß sie der Praxis in diesem Sinne entspricht, ist ein analytischer Satz. Und, auf den eigentlich wurzelhaften Zusammenhang angesehen, ist jener Hiatus nicht, wie die angedeutete Kritik wollte, durch Vollendung der Theorie zu überwinden — dies wenigstens nur rückläufig — sondern durch Vollendung der »Praxis«, denn diese erst entläßt aus sich die vollendete Theorie.

In welchen Lebensbeziehungen und im Dienste welcher historischen Zwecke indes auch die (im weitesten Sinne) logischen und methodischen Formen entstanden sein mögen; das Entscheidende ist, daß sie nun in reiner, jede weitere Legitimierung abweisender Selbstherrschaft sich ihren Gegenstand — als Inhalt der Wissenschaft — selbst schaffen. Jenes praktische, vom Leben erforderte und in das Leben eingewebte Wissen hat prinzipiell mit Wissenschaft nichts zu tun; von ihr aus gesehen ist es eine Vorform ihrer. Die Kantische Vorstellung, daß der Verstand die Natur schafft, ihr ihre Gesetze vorschreibt, gilt nur für die immanent wissenschaftliche Welt. Das Erkennen, insofern es ein Pulsschlag oder eine Vermittlung des bewußten praktischen Lebens ist, stammt keineswegs aus dem eigenen Schöpfertum der reinen intellektuellen Formen, sondern es wird von jener Dynamik des Lebens getragen, die unsere Realität in sich und mit der Realität der Welt verwebt. Mag nun auch das Bild des einzelnen Objekts für die Wissenschaft das gleiche sein wie für die Praxis; die weltmäßige Gesamtheit der Bilder und ihrer Zusammenhänge, die wir Wissenschaft nennen, entsteht erst durch die Axendrehung, die die Bestimmungsgründe der Erkenntnisbilder aus den Inhalten und ihrer Bedeutung für das Leben heraus und in die Erkenntnisformen selbst hineinverlegt. Diese erscheinen jetzt wie mit einer ganz genuinen Schöpfungskraft erfüllt und stellen von sich aus eine Welt her, deren Eigengesetzlichkeit und Selbstge-

Digitized by Google

nugsamkeit dadurch nicht alteriert wird, daß unsere Arbeit von ihrem ideellen Bestande nur einzelne und oft ganz unzusammenhängende Teile zu unserm Besitz macht. Denn erst mit jener Wendung steht die in sich logisch verbundene Totalität ideell vor uns, als deren Nachzeichnung das wissenschaftliche Wissen erscheint. Solange das Wissen nur ein Moment des Lebensverlaufes ist, aus ihm kommend und in ihn mündend, ist hiervon nicht die Rede; der Sinn, zu dessen Realisierung es in diesem Fall berufen ist, ist die vitale Zweckmäßigkeit, die Herstellung eines gewissen Seins in uns und Seinsverhältnisses zwischen uns und den Dingen. Man könnte sagen: das Leben erfindet, die Wissenschaft entdeckt. Auch dort ordnet sich das Erkennen seiner Intention nach einer einheitlichen Ganzheit ein. Nur ist es nicht der theoretische Kosmos der Wissenschaft, sondern die Linie des praktischen Lebens, im Sinne inneren wie äußeren Verhaltens. Indem die einzelne Erkenntnis in diese organisch hineingehört und ihren Zweck völlig erfüllt, fragt sie als Erkenntnis gar nicht über sich hinaus. Das vom Leben erzeugte und verbrauchte Wissen ist für die Wissenschaft darum nicht weniger etwas vorläufiges, weil die Denkformen, die von sich aus die Gestaltung der Weltinhalte zur Wissenschaft übernehmen, selbst im Lebensprozeß erzeugt worden sind, selbst nur den prinzipiellsten Ausdruck jenes praktischen Verhältnisses zwischen uns und dem übrigen Sein bilden. Von der Provenienz dieser Formen und Forderungen wird das Wesen der Wissenschaft gar nicht angerührt. Denn ob sie ihrer qualitativen Artung nach solche oder solche sind, ist für dieses Wesen in seinem reinen Sinn und Begriff ohne Belang; nur daß sie nun ihrerseits eine Welt bestimmen, daß die Inhalte nun in diese Welt aufgenommen werden, um deren Formen zu genügen — das macht die Wissenschaft in ihrer Abtrennung vom Leben aus.

Das scharfe Erfassen des Radikalismus dieser Wendung wird dadurch einigermaßen erschwert, daß der isolierte Inhalt innerhalb der vitalen Vorform der Wissenschaft und innerhalb der Wissenschaft selbst oft ununterscheidbar aussieht und daß der Unterschied nur durch die Betrachtung vom Ganzen her, durch die Zusammenhänge und die innere Intention gestiftet wird. Viel deutlicher tritt er hervor, wo sich aus und über den vom Leben erzeugten Vorformen die Welt der Kunst aufbaut.

Für das Gebiet der empirisch praktischen Anschaulichkeit steht es fest, daß es uns ein prinzipiell anders gebautes Weltbild liefert, als dasjenige, das die Wissenschaft uns als objektives anzuerkennen veranlaßt. Für dieses nämlich sind die Dinge in absoluter Koordination durch den unendlichen Raum hin ausgebreitet, ohne daß ein

Digitized by Google

Punkt besonders betont wäre und ihnen dadurch eine Abgestuftheit der räumlichen Ordnung aufdrängte. Ferner bestehen sie hier in absoluter Kontinuität, in der gleichen wie der Raum selbst, und jeder kleinste Teil ist durch seine rastlose Bewegtheit mit jedem seiner Nachbarn dynamisch verbunden. Endlich bedeutet diese Bewegtheit ein stetiges Fließen, die rastlose Umsetzung der Energien gestattet keine wirkliche Festigkeit einer Form, kein qualitatives oder räumliches Beharren eines einmal gewordenen Daseins. Diese Bestimmungen ändern sich vollkommen, sobald ein lebendiges Subjekt die Welt anschaut. Mit ihm ist zunächst ein Zentrum oder Ausgangspunkt gegeben, der das gleichmäßige Nebeneinander der räumlichen Dinge in eine abgestufte oder perspektivische Ordnung um den Kopf des Anschauenden herum überführt[1]). Jetzt gibt es eine als solche akzentuierte Nähe und Ferne, Deutlichkeit und Undeutlichkeit, Verschiebungen und Sprünge, Ueberschneidungen und Leerheiten, wozu in dem subjektfreien Dasein der Dinge gar keine Analogie besteht; ebenso wird die Stetigkeit der Materie (natürlich in dem Sinne, der von dem atomistischen Problem nicht berührt wird) von unserm praktischen Sehen durchbrochen, so daß man fast sagen könnte: dieses Sehen bestünde geradezu in dem eingrenzenden Herausschneiden bestimmter »Dinge« aus der Kontinuität des Daseins; wir »sehen« sie, indem wir sie als irgendwie geschlossene Einheiten aus jener objektiven Kontinuität heraus- oder richtiger, in sie hineinformen; und damit ist schließlich auch der heraklitische Fluß der Wirklichkeit in ihrem objektiven zeitlichen Werden durch unsern Blick gestaut: unsre Art, zu sehen, schafft sich wirklich beharrende Gestalten, und die platonische Vorstellung, die Sinnenwelt zeige nur ewige Unruhe und Veränderung, während allein der abstrakte Gedanke die Wahrheit, d. h. das unveränderte So-sein der Formen erfasse, ist, wenn nicht im absoluten, so doch im nächsten und empirischen Sinn, ungefähr das Gegenteil des wirklichen Verhaltens.

Verfolgt man diese vom Leben und seiner praktischen Eingerichtetheit getragenen Funktionsarten unsres Sehens über das von der Praxis ihnen gegebene Maß hinaus, so stößt man in ihrer Richtung auf die Schaffensart der bildenden Kunst. Denn dies ist doch wohl deren erste Leistung: daß sie ihr Gebilde als eine selbstgenugsame Einheit den kontinuierlichen Verflechtungen des realen Daseins enthebt, die verbindenden Fäden zu allem Außerhalb abschneidet, eine Form aufbringt, die, ihrem Sinne nach, nichts von Werden, Sich-Aendern, Vergehen weiß. Aber dies ist jetzt nicht eine Technik, die das Leben

1) Ich entnehme einige dieser Formulierungen meiner Studie: Der Fragmentcharakter des Lebens, Logos VI, 1.



Digitized by Google

für Organisationen unserer Art innerhalb unseres Milieus notwendig macht — wobei die Heraussonderung eines Gegenstandes als »eines«, als Exemplar eines Begriffes, doch nur geschieht, um ihn sogleich wieder dem kontinuierten weiterströmenden Lebensverlauf einzufügen —, sondern solche Formung ist ein Selbstzweck der Kunst; der Inhalt, das eigentlich Gegenständliche, ist jetzt nicht ein Lebenbestimmendes, das um eben dieser Verknüpfung willen in diese Form gefaßt werden muß, sondern er wird als ein relativ zufälliger gewählt, damit diese künstlerische Form sich an ihm darstelle, damit sie sei — wie in der Wissenschaft alle Dinge gleichberechtigt waren, weil sie als Material des Erkennens als Endzweckes überhaupt nicht »berechtigt«, sondern gleichgültig sind. Dies ist das legitime Moment an der Behauptung, daß für das Kunstwerk sein gegenständlicher Inhalt gleichgültig wäre. Allein gerade von ihm aus wird sie für die tatsächliche Kunstübung wieder dementiert, da verschiedene Gegenstände ja doch ganz abgestufte Möglichkeiten gewähren, das rein artistische Sehen an ihnen zu realisieren. Ihre Unterschiedlichkeit in dieser Hinsicht gewährt den Inhalten wieder einen Wertunterschied für die Kunst, aus der ihre, andern Wertkategorien entstammenden Differenzen mit Recht verbannt bleiben. — Man kann den Schaffensprozeß in der bildenden Kunst als eine Fortsetzung des künstlerischen Sehprozesses deuten. Die äußeren und inneren Gesichte sind bei den andern Menschen in die mannigfaltigsten praktischen Reihen derart verflochten, daß sie diesen zwar einzelne Inhalte und Modifikationen geben können, aber der eigentliche Anstoß und das durchgehende Telos geht nicht vom Sehen als solchem aus; dieses bleibt hier ein bloßes Mittel sonst schon beabsichtigter Aktivitäten, und wo es das nicht ist, ist es nur kontemplativer Art, ein überhaupt nicht in Tätigkeit sich umsetzendes Schauen. Bei dem Maler aber scheint, in den Stunden seiner Produktivität, der Sehakt für sich allein gewissermaßen sich in die kinetische Energie der Hand umzusetzen. Daß bekanntlich viele Künstler auch bei freistem Umbilden der Natur nur das zu schaffen meinen, was sie »sehen«, mag wohl auch aus dem Gefühl dieser unmittelbaren Verbindung stammen; nur daß diese Künstler als eine sozusagen substanzialistische Uebertragung des formal Gleichen deuten, was in Wirklichkeit etwas Funktionelles, gegen Gleichheit oder Ungleichheit von Ursache und Wirkung ganz Gleichgültiges ist: das Schöpferischwerden des bloßen Sehens, das seine Kraft sonst nur stützend und vermittelnd in Strömungen aus andern Quellflüssen mischt. Dieses selbständige, selbstverantwortliche Sichfortsetzen des Sehprozesses in das Tun des Künstlers entspricht aber ersichtlich einer im sonstigen Sehen nicht vorhandenen Selbständigkeit des künstlerischen Sehens selbst. Das

Digitized by Google

Sehen ist hier aus seiner Verwebung mit den praktischen, nicht optischen Zwecken gleichsam isoliert, es verläuft ausschließlich nach seinen eigensten Gesetzen; so daß man das Sehen des Künstlers mit Recht als ein schöpferisches bezeichnet hat — aber schließlich kann es sich doch nur durch die eben hierdurch bewirkten Modifikationen von dem Sehen der Menschen überhaupt unterscheiden.

Es hat nur die Drehung stattgefunden, daß nicht um der Inhalte willen die Sehensfunktion in Kraft tritt, sondern um dieser willen und durch sie die Inhalte kreiert werden; in zugespitztem Ausdruck: im allgemeinen sehen wir um zu leben, der Künstler lebt um zu sehen. Freilich vergesse man nicht, daß immer und überhaupt der ganze Mensch sieht, nicht nur das Auge als anatomisch differenziertes Organ. Wenn nun das Auge des Künstlers wirklich in einem besonders autonomen, ausschließenden Sinne sieht, so ist die Meinung nicht etwa die, daß sein Auge in entschiednerer Abstraktion vom eigentlichen Leben funktionierte, als bei andern Menschen. Sondern umgekehrt, bei dem schöpferischen Künstler geht eine größere Summe von Leben in sein Sehen hinein, die Lebensganzheit fügt sich williger darein, in diese Richtung kanalisiert zu werden. Nur sekundär und sozusagen technisch hat der Künstler mehr Sehen in seinem Leben als andere; primär und wesentlich hat er mehr Leben in seinem Sehen; was eben jene Wendung ausdrückt: daß die innerhalb und zu den Zwecken des realen Lebens erzeugte Form eine ideale Welt erzeugt, indem sie sich nicht mehr in die vitale Ordnung einfügt, sondern selbst eine Ordnung bestimmt oder ausmacht, in die sich das Leben — als Wirklichkeit, als Vorstellung, als Bild — einzufügen hat.

Ich erwähne nur einen einzelnen Zug dieses Verhältnisses zwischen dem praktisch empirischen Sehen und dem künstlerischen Sehen und Gestalten. Jede optische Wahrnehmung bedeutet unmittelbar eine Auswahl aus unbegrenzten Möglichkeiten; innerhalb jedes jeweiligen Gesichtsfeldes betonen wir aus Motiven, die mit dem bloß Optischen nur in Ausnahmefällen zu tun haben, immer nur einzelne Punkte, zahlloses läßt die Wahrnehmung außerhalb ihrer, als ob es überhaupt nicht da wäre, auch an jedem einzelnen Gegenstand bestehen so und soviele Seiten und Qualitäten, die unser Blick übergeht. Unsere Formung der Anschauungswelt geschieht also nicht nur durch benennbare physisch-psychische Aprioritäten, sondern fortwährend auch in negativer Weise. Das Material unserer Anschauungswelt ist also nicht dasjenige, das wirklich da ist, sondern der Rest, der nach dem Fortfall unzähliger möglicher Bestandteile übrigbleibt — was denn freilich die Formungen, die Zusammenhänge, die Einheitsbildungen des Ganzen in sehr positiver Weise bestimmt. Wenn



Digitized by Google

also ein bedeutender moderner Maler gesagt hat: Zeichnen ist Weglassen — so ist die Voraussetzung dieser Wahrheit die andere: Sehen ist Weglassen. Insoweit der künstlerische Prozeß überhaupt in dieser Richtung charakterisiert werden kann, ist er — unter jener völligen Drehung der Intention — die Fortsetzung und sozusagen systematische Steigerung der Art, wie wir überhaupt die Welt wahrnehmen. Das »Weglassen« ist hier künstlerischer Selbstzweck, während es in der Praxis eine leidige Notwendigkeit ist. Der Künstler — dies kam schon vorhin in Frage — sieht mehr als andere Menschen: d. h. nun, er muß ein viel größeres Material haben als andere, weil er viel mehr »wegläßt«, und weil das Schöpfertum des Sehens einen viel größeren Spielraum verlangt als das Leben, für das das Gesehene nur ein Element ist, das noch dazu durch den außerhalb gelegenen Vitalzweck von vornherein determiniert ist. Wir sind also wirklich alle, als Sehende, fragmentarische oder embryonale Maler wie wir, als Erkennende, ebensolche Wissenschaftler sind. Aber dieser bloß graduelle Unterschied läßt die wesentliche Entwicklung noch nicht erkennen, die von dem Vitalvorgang zu dem idealen Gebilde führt, und man darf das letztere ja nicht als graduelle Steigerung des ersteren verstehen. Diese ist nur eine Art äußerer Index für das Wesentliche, für die Einsetzung der formalen Funktion oder der Idee an die dominierende Stelle, die sonst das Leben einnahm — wobei der Gegensatz jener Intention gegen diese doch insofern Fortsetzung und Versöhntheit ist, als die jetzt dem Leben gegenüber souveräne Funktion durch und für das Leben erzeugt war.

Daß die Lebensrealität in dieser Bedeutung als Vorform der Kunst auftritt, offenbart sich neben den so exemplifizierten subjektiven Fällen auch an objektiven. Die künstlerischen Gebilde primitiver Völker gehen oft davon aus, daß z. B. ein Stein ungefähr an eine Menschen- oder Tiergestalt erinnert und sie nun durch Abschlagen, Färben oder sonstiges Nachhelfen diese Aehnlichkeit vervollständigen. Das erste ist ein assoziativ-psychologisches Ereignis, eine der Verwebungen von Optik und Begrifflichkeit, die das praktische Leben auf Schritt und Tritt tragen. Aeußerlich angesehen, ist nun das genauere Herausarbeiten der Aehnlichkeit nur ein graduelles Weiterführen solcher Analogiebildung. Dem Sinne nach aber ist es eine ganz prinzipielle Drehung. Nachdem die gegebene Gestalt im Verlauf des seelischen Prozesses zu dem Bilde etwa eines Fisches geführt hat, wird dieses nun seinerseits aktiv, schafft von sich aus, nach den Gesetzen, die ihm ausschließlich einhaften, ein sichtbares Gebilde. Zuerst hat die Steingestalt zur Idee des Fisches geführt, dann die anschauliche Idee des Fisches zu einer Steingestalt. Der Sehprozeß,

Digitized by Google

durch die Verkettung mit der äußeren und zufälligen Wirklichkeit zu einer Formwahrnehmung bewogen, reißt jetzt die selbständige Führung an sich: daß das Gebilde als Fisch gesehen wird, ist jetzt nicht mehr das Bestimmte, sondern das Bestimmende, das Sehen erzeugt jetzt, von seiner einmal gewonnenen Ausgestaltung her und in seiner reinen produktiven Fortsetzung, das künstlerische Gebilde, nachdem es durch die Einwirkung des natürlichen Gebildes zu eben dieser Gestaltung gekommen war. In Schellings System erzeugt die Natur vermittels der Stufenreihe der Erscheinungen den Geist, andrerseits der Geist vermittels der Kunst eine (höhere) Natur. Diese innerlich unverbundene, parallele Gegenläufigkeit wird durch die hier angedeutete Axendrehung der geistigen Funktion in einheitliche Einreihigkeit gestellt: in seiner Funktionalität wie in seiner singulären Inhaltlichkeit wird der Sehprozeß von der Lebenswirklichkeit getragen, bis zu dem Punkte, wo er seinerseits die weitere Lebensfunktion und damit deren Produkt, das Kunstwerk, von sich aus bestimmt. Jetzt wird das Herausschneiden, das Sinn-Geben, die Einheitlichkeit, die unser »Sehen« gegenüber der objektiven Natur bedeuten, weil dieses Sehen nur so praktisch möglich ist, zum Für-Sich-Entscheidenden, das Leben trägt die Form nicht mehr, um sie wieder in sich einmünden zu lassen, sondern diese enthebt die Seinsinhalte der sonst von ihr vermittelten Lebensverknüpfung, um sich souverän an diesen Inhalten auszugestalten; woher einerseits das Gefühl von Freiheit begreiflich wird, das aller Kunst, in ihrem Prozeß wie in ihrem Ergebnis einwohnt — denn hier schafft der Geist wirklich ex solis suae naturae legibus — andrerseits der Inhalt des Lebensprozesses, insoweit er rein naturhaft-wirklich und weltverwebt auftritt, als Vorform des Kunstwerks sich offenbart.

Das Gefühl von Reinheit und Unschuld, das als durchgehende Kompetenz der Kunst gelten kann, mag mit der so bezeichneten Unabhängigkeit von aller Weltgegebenheit zusammenhängen, mit deren ganzer Problematik und Wertzufälligkeit uns sonst das Sehen und das daran anschließende Handeln sozusagen vermischt. Die Kunst mag eine noch so anstößige Szene darstellen: dieser Charakter eignet ihr doch nur, insoweit sie erlebt wird, ihr Inhalt also unter einer ganz anderen Kategorie steht, als unter der des bloßen Schauens. Man deutet wahrscheinlich jene Reinheit der Kunst falsch, wenn man sie als eine positive Gesinnung ansieht, wie sie unter dem gleichen Namen auf ethische oder auf religiöse Weise besteht. In diesen Fällen handelt es sich um Reinheit des Lebens, bei der Kunst aber um Reinheit vom Leben. Deshalb wehren sich die Künstler gegen alles Moralisieren gegenüber ihren Vorwürfen: sie fühlen sich durch

Digitized by Google

dieses, das nur die Lebensform dieser Vorwürfe betrifft, gar nicht getroffen. Denn, gleichgültig wieviel Leben in das künstlerische Schaffen eingeströmt ist und wieviel von ihm ausströmt: als künstlerisches ist es von dem Leben, innerhalb dessen das Schauen jedenfalls nur ein Element unter anderen ist, gelöst und ist nur Schauen und dessen »reine« d. h. von allen Lebensverflechtungen gesonderte schöpferische Konsequenz. Die künstlerische Anschauung, als die ungestörte Herrschaft des Anschauungsprozesses als solchen, ist so wenig Abstraktion, daß eher die praktisch-empirische Anschauung so zu bezeichnen wäre. Denn gerade dadurch, daß das nicht-künstlerische Bild der Dinge von lauter nicht anschaulichen Gerichtetheiten, Assoziationen, zentrifugalen Bedeutungen durchwachsen ist und als eines der vielen koordinierten Mittel für praktische Zwecke dient, muß es von der ganzen Fülle und reinen Konsequenz des anschaulichen Phänomens als solchen abstrahieren, die Praxis nimmt nicht das ganze angeschaute Ding, sondern nur das Quantum seiner Anschauung auf, das sie für ihre ganz anderen Zwecke braucht. In ihren Zusammenhängen ist das angeschaute Ding vielleicht der Totalität des Lebens verschmolzen, als Anschauung aber ist es hier ein bloßes Fragment, durch einen Abzug von der Totalität seines Angeschautwerdens zustande gekommen. Hier liegt die tiefe Verwandtschaft wie der breite Abstand zwischen der geometrischen und der künstlerischen Anschauung. Den letzteren, selbstverständlichen vorbehalten, kann man sagen, daß beide ihre Vorform in jenem alltäglichen, praktisch dirigierten Anschauen der Dinge haben. Die Geometrie spricht die Gesetze aus, nach denen die besondere Art unserer räumlichen Anschauungen zustande kommt, sie ist also in der konkreten Gegebenheit eben dieser latent enthalten, und indem wir die konstruktive Handlung des räumlichen Anschauens in ihrer reinen, von aller Gegenständlichkeit absehenden Konsequenz vollziehen, entsteht das geometrische Gebilde. Die Geometrie beschreibt — nach der Kantischen Auffassung — die reinen und konsequentesten Formen des A n s c h a u e n s des Gegenstandes, wie die bildende Kunst das Anschauen des G e g e n s t a n d e s den Verflechtungen des Lebens entreißt, innerhalb deren sein Anschauungsbild ein bloßes Mittel und nichts für sich Sinnvolles ist.

Ich führe das noch an einem abgelegenen und diffizilen Falle aus. Altjapanische Teeschalen, wie sie jetzt Sammelgegenstände bilden, sind vielfach von feinen goldnen Linien durchzogen, mit denen Sprünge oder ausgeschlagene Stücke repariert sind. Für den europäischen Blick wirken diese Steingutstücke überhaupt zunächst rustikal, ja roh und zufällig, und offenbaren erst langer Kennerschaft ihre Schönheiten und Tiefen. Aber auch dann sind sie nicht in gewöhn-

Digitized by Google

lichem Sinne »Kunst«, wie es etwa chinesische Porzellane sind, sondern wirken wie ein gewisses Mittleres zwischen zufälligem Naturprodukt und stilisierter Kunst, für dessen charakteristische Einheit unsere europäische Aesthetik keine Kategorie hat. Auch handelt es sich nicht etwa um die Synthese der naturalistischen Kunst, denn kein dargestellter Inhalt, sondern das unmittelbare Dasein des Gebildes ist naturhaft. In Farbenstellung und Oberflächenbehandlung klingt zwar immer ein Natureindruck an: an einen Stein oder eine Fischhaut, an Baumrinde oder Wolkenfärbung wird man erinnert. Aber dies ist nicht naturalistische Nachahmung, sondern — da man diesen fremdartigen Eindruck nur symbolisch bezeichnen kann — als hätte die Natur die optischen und taktilen Elemente, die sie an den genannten Gegenständen hervortreibt, jetzt in irgendwelcher Abwandlung durch die Hand eines Japaners hindurchwachsen lassen. Während hierin nun die Sprünge und Lücken etwas rein naturhaft Zufälliges sind und in unausgebessertem Zustand selbstverständlich auch so wirken, ergeben die ihnen folgenden goldnen Linien, wie durch eine prästabilierte Harmonie, in außerordentlich vielen Fällen ein hinsichtlich der Führung wie der Flächenverteilung wahrhaft entzückendes, künstlerisch ganz vollkommenes Bild, ein so vollkommenes, daß man oft nur schwer an die Zufälligkeit der Risse glauben mag. Nirgends vielleicht erscheint unser Prinzip markanter als hier, wo sich der künstlerische Prozeß absolut eng an die Naturansicht anschließt und seine Wahlfreiheit nur an der Breite, dem Relief und der Tönung der Goldlinien zeigen kann. Unmittelbarer als irgend sonst hat sich das, was der Künstler sieht, in das umgesetzt, was er tut. Aber jener Umschwung des Eindrucks von einem naturhaft bestimmten empirischen zu einem zweifellos künstlerisch-formalen offenbart, daß hier eine prinzipielle Wendung geschehen sein muß. Solange der Bruch der Schale in seiner ursprünglichen Form besteht, wird zwar sein optisches Bild auch erst von dem synthetischen Sehprozeß erzeugt; allein so ist es rein naturhaft und durch die Verflechtung unseres Blickens mit der Naturgegebenheit bestimmt. Aber nun übernimmt die so zustande gekommene optische Form die Leitung der künstlerischen Aktivität. Ist das Sehen der gegebenen Wirklichkeit und innerhalb unserer Lebensverflechtung mit ihr die Vorform der Kunst, und entsteht Kunst, indem das Sehen sich aus dieser Verflechtung löst und von sich aus das Leben des Schaffenden in seine autonomen Rhythmen hineinleitet — so ist es nun hier das empirisch, im Zusammenhang der Wirklichkeit wahrgenommene Linienbild, das für den keramischen Künstler zur Richtschnur dafür wird, wie er die Schale aussehen machen will. Das Kunstwerk entsteht durch die Emanzipation des

Digitized by Google

Gesichtsbildes vom praktischen Leben, die in der Formung eines neuen, nun der Funktion des Sehens gehorsamen Gebildes produktiv wird.

Wenn dieser Sachverhalt gilt, so erklärt sich mit ihm das öfters gehörte Paradoxon: daß die Natur für jede Zeitepoche so aussieht, wie die jeweilige Kunst ihrer Künstler es ihr vorschreibt; wir sähen die Wirklichkeit nicht »objektiv«, sondern mit den Augen der Künstler an. Gleichviel ob dies die ganze Wahrheit ist — ein Teil der Wahrheit ist es jedenfalls. Die Möglichkeit davon aber, daß die Kunst unsere Art des Sehens bestimmt, liegt darin, daß das Sehen die Kunst bestimmt hat. Nachdem unser Leben in der Welt das Sehen ausgebildet hat, entnehmen die Künstler die Sehfunktion diesem Zusammenhang zu gesonderter Ausbildung, zu der selbstgenugsamen Fähigkeit, die Dinge in einen nur durch das Sehen geschaffenen Zusammenhang einzustellen. Und dies wirkt nun auf das empirisch-weltmäßige Sehen zurück: die Genesis der Kunst aus ihrer vitalen Vorform hat die Brücke geschlagen, auf der sich die Kunst wieder dem Leben zurückverbindet. Wir alle sind präexistenziale Maler und deshalb fähig, nachdem der wirkliche Maler uns den Weg gebahnt hat, ihm nachzugehen. Die Künstler verfahren nur ungefähr wie der Denker, der, wenn die Erfahrung vorliegt, aus ihr die Kausalität als ein reines selbständiges Gebilde herausgewinnt — dies aber nur kann, weil sie selbst schon jene Erfahrung geformt hat. Sie zwingen uns nicht — wie jenes Paradoxon, solange es sich an das bloße Phänomen hält, ausspricht — statt einer generell unkünstlerischen Betrachtungsart, die wir ohne sie haben würden, die ihrige, rein künstlerische auf; sondern nur die jeweils besondere Ausgestaltung eines Apriori, das sowieso in seinem unkünstlerischen Funktionieren eine Vorform der Kunst ist, wird von ihnen bestimmt. Dies gilt nicht nur für die Malerei, sondern ersichtlich ebenso für die Dichtkunst. Wenn wir empfinden und erleben, wie die Dichter uns vorempfunden und vorerlebt haben, so ist es, weil zur Bildung der inneren Welt die Kategorien von vornherein mitgewirkt haben, die, in reiner Herauslösung und nur sich selbst folgsamer Beherrschung des seelischen Materials, »Kunst« bewirken.

Denn was ich bezüglich der Anschauungskünste sagte, bestimmt auch die Dichtkunst: wir sind alle präexistenziale Dichter. Nur sei wiederum nicht vergessen, daß dieser Ausdruck eine Vordatierung ist, da die fraglichen Formen, innerhalb des empirisch-praktischen Lebens wirksam, noch nicht Kunst sind, auch nicht ein »Stückchen« Kunst; etwas nicht graduell, sondern generell anderes sind sie, das nur bestimmt ist, in Kunst umzuschlagen. Innerhalb des Lebens stehen die Formen in einfacher Koordination oder Wirkungseinheit mit all

Digitized by Google

den anderen Mitteln, durch die wir die Wirklichkeit teleologisch gestalten; erst wenn die Wendung, mit der sie ihrer Lebensbestimmtheit enthoben und zu selbstbestimmenden, eine neue Welt schaffenden Mächten werden, eingetreten ist, kann man, von den jetzt entstandenen Schöpfungen zurückblickend, jene Formen als kunstmäßige herauserkennen. Für die Poesie ist hier zunächst des sprachlichen Ausdrucks zu gedenken. Sehen wir die Sprache als ein bloßes Mittel an, sich von Person zu Person zu verständigen, so scheint in diesem logischen Prozeß nichts Kunstmäßiges Raum zu haben. Dies gilt indes nur, wo ein sozusagen mechanisches Hineinschütten eines bestimmten Bewußtseinsinhaltes in ein anderes Bewußtsein in Frage steht und, der Intention nach, die Rede des Einen im Anderen keine eigentlich diesem eigene Funktion auszulösen hat. Hier freilich genügt der Telegrammstil. Allein die Zwecke der Rede — der mündlichen wie der schriftlichen — pflegen außer der Inhaltsgleichheit zwischen der hervorgerufenen und der hervorrufenden Vorstellung noch seelische Bewegungen des Aufnehmenden zu fordern, die nicht in gleicher Weise logisch erzwingbar sind und, obgleich durch das Gehörte angeregt, doch in höherem Maße, als die Reproduktion der reinen Sachgehalte, aus der Spontaneität des Hörers hervorgehen. Er soll das Gehörte doch in einer gewissen Stimmung aufnehmen, es soll sich ihm einprägen oder umgekehrt gerade nur für einen Moment in ihm verweilen, er soll zu den besonderen Reaktionen der Zustimmung, des Ueberzeugtseins, des Anknüpfens praktischer Konsequenzen gebracht werden — welches alles nicht auf den bloßen Inhalt hin logisch stringent erfolgt, sondern als ein Neues und Weiteres zum großen Teil von der F o r m abhängt, in der jener Inhalt dargeboten wird. Faßt man einmal den Begriff »Musik« in einem allerweitesten Sinn: als Rhythmik der Aeußerung, als Schwingung des Gefühls über das begrifflich Fixierbare hinweg, als diejenige zeitliche und dynamische Ordnung des Darbietens, die für unsere Auffassungskraft die günstigste ist, als unmittelbare und kontinuierliche Uebertragung eines seelischen Zustandes, den Worte und Begriffe nur stückweise und wie in Zusammensetzung vermitteln können — faßt man dies als die »Musik« unserer Aeußerungen, so wird sie von deren praktischer Zweckmäßigkeit fortwährend gefordert. In der Poesie aber erst wird diese Formung zu selbstgenugsamem Wert, hier hat mit der Erreichung der so bezeichneten Vollkommenheit das Wortgebilde seinen Sinn gewonnen und nicht schon oder erst dann, wenn es mit ihr als Mittel in das zu weiterhin gelegenen Zwecken sich spannende Leben eingestellt ist. Darum hat vom Leben aus gesehen Schopenhauer recht: »die Kunst ist überall am Ziele« — weil sie überhaupt kein »Ziel« im Lebens-

Digitized by Google

sinne hat. Teleologie ist eine Vitalkategorie, keine künstlerische. Ohne weiteres ist ersichtlich, daß jene Formen, sobald sie die Wendung zur Autonomie erfahren haben, ihr Anwendungsgebiet viel konsequenter, einheitlicher, radikaler durchgestalten, als es ihnen in ihrer vitalen Funktion möglich ist. Denn in dieser haben sie die Zufälligkeit des bloßen Mittels, werden durch anders gerichtete Erfordernisse fortwährend unterbrochen und gelangen zu keiner auf sich selbst gerichteten, folgerechten Entwickelung, sondern müssen Fragment bleiben — nicht vom Standpunkt des Lebens aus, in dem sie Wirklichkeit haben; denn in dessen kontinuierlicher Strömung ist (präsumtiverweise) eine jede genau in dem Maß ihrer Wirksamkeit an ihrer Stelle und in ihrem Quantum richtig und jedes Mehr ihrer Herrschaft würde das jetzt von ihr Verlangte nicht vervollständigen, sondern unvollkommener machen. Erst von dem neuen Gebilde, das durch ihre Alleinherrschaft zustande gekommen ist, von der Kunst her gesehen, erscheinen jene Formungen einzelner Lebensmomente als Fragmente. Daß man so oft das Leben als Fragment bezeichnen hört, das sich erst in der Kunst zu Fertigkeit und Ganzheit abrunde, hat seinen richtigen Sinn wohl in diesem Formprinzip: das Kunstwerk kann ein Ganzes und prinzipiell in sich Vollendetes sein, weil es ganz und gar von Normen gestaltet ist, die hier mit ihrer Durchführung ihren ganzen Sinn erschöpft haben — während sie sonst einem Höheren, der Norm des Lebens als solchen untertan sind, das ihnen nur wechselnde und unterbrochene Anwendungen gestattet; das Leben erscheint als ganzes wie ein Fragment, insofern jedes einzelne seiner Stücke, von seiner in autonomem Schöpfertum vollendeten Form her gesehen, natürlich nur ein Bruchstück ist. Und daraus ergibt sich weiterhin, daß wir in zwei ganz unterschiedenen Bedeutungen von unvollkommener Kunst reden können. Es gibt unvollkommene Kunst, insoweit das Werk zwar ganz und gar um der künstlerischen Intention willen gestaltet ist und sich in der strengen Umgrenzung der autokratisch künstlerischen Formen hält — aber uninteressant, banal, kraftlos ist. Und es gibt unvollkommene Kunst, wenn das Werk, die letzteren Beeinträchtigungen vielleicht nicht zeigend, seine künstlerischen Formen noch nicht völlig von der Lebensdienstbarkeit befreit, die Wendung dieser Formen von ihrem Mittel-Sein zu ihrem Eigenwert-Sein noch nicht im absoluten Maße vollzogen hat. Dies ist der Fall, wo ein tendenzhaftes, anekdotisches, sinnlich exzitatives Interesse als ein irgendwie bestimmendes in der Darstellung mitklingt. Dabei kann das Werk von großer seelischer und kultureller Bedeutung sein; denn dazu braucht es keineswegs an die begriffliche Reinheit einer einzelnen Kategorie gebunden zu sein. Aber als Kunst bleibt

Digitized by Google

es unvollkommen, solange seine Formungen noch irgend etwas von derjenigen Bedeutung fühlbar machen, mit der sie sich den Strömungen des Lebens einfügen.

Die vitale Form der Poesie nun beschränkt sich keineswegs auf den sprachlichen Ausdruck. Vielmehr, die innere und inhaltliche Gestaltung des Schauens, mit der sich die dichterische Schöpfung vollzieht, formt sich in unzähligen seelischen Akten vor, mit denen wir den Stoff des Lebens den Zwecken des Lebens gefügig machen. Ich beschränke mich auf wenige Beispiele. Man hat es der Kunst überhaupt — hier aber soll uns nur die Poesie angehen — von jeher zugeschrieben, daß sie nicht die isolierte Individualität menschlicher Existenzen, sondern immer ein Allgemeines, Typen der Menschlichkeit zur Darstellung bringe, für die das so und so benannte Individuum nur ein Bild und ein Vorname sei. Ich lasse dahingestellt, ob dies annehmbar ist; jedenfalls wenn und insoweit es richtig ist, scheint es die Dichtkunst — und so würde man im allgemeinen urteilen — in Gegensatz zu dem Verfahren der Praxis zu stellen, die die menschlichen Erscheinungen in ihrer Wirklichkeit d. h. eine jede als diese individuelle, in der Einzigkeit ihres Umrisses, ihrer Position, ihres Lebenssinnes erfasse. Hiermit aber scheint mir unser Bild von den Menschen, wie wir es gerade zum Zweck der praktischen Beziehungen zu ihnen gestalten, keineswegs ausreichend charakterisiert. Man macht es sich selten ganz klar, wie durchgehend wir die Menschen, mit denen wir zu tun haben, generalisieren und typisieren. Zunächst in mehr äußerlicher, sozialer Hinsicht. Mit einem Offizier oder einem Geistlichen, einem Arbeiter oder einem Professor verkehrend, selbst nicht in Angelegenheiten ihrer Berufe, pflegen wir sie nicht einfach als Individuen, sondern wie selbstverständlich als Exemplare jener generellen Standes- oder Berufsbegriffe zu behandeln, und zwar nicht nur so, daß diese überindividuelle Bestimmtheit als reales und natürlich nicht zu vernachlässigendes Element der Persönlichkeit wirksam wäre. Ueber die strömende Lebenseinheit, in welche dies Element mit anderen koordiniert und kontinuierlich verflochten ist, erhebt es sich vielmehr als ein praktisch führendes, es gibt die Tonart des Verkehrs an, wir s e h e n überhaupt nicht die reine Individualität, sondern zunächst und manchmal zuletzt den Offizier, den Arbeiter, oft auch »die Frau« usw. und die persönliche Bestimmtheit erscheint nur als die spezifische Differenz, mit der sich jenes Allgemeine darstellt. Diese Struktur der Vorstellung vom Andern ist die Voraussetzung, mit der sich unser sozialer Verkehr vollzieht. Aber sie erhebt sich ebenso über den im engeren Sinne persönlichen Eigenschaften. So entschieden wir die Unvergleichlichkeit und unanalysier-

Digitized by Google

bare Einheit an einer Natur empfinden mögen — wenn wir sie in der Weise vorstellen, die gerade ein praktisches Verhältnis zu ihr tragen kann, so erscheint sie unter einem psychologischen Allgemeinbegriff oder als die Synthese solcher: klug oder dumm, schlaff oder energisch, heiter oder trübe, großzügig oder pedantisch und wie die Generalisationen alle heißen mögen, die gerade ihren Allgemeinheitscharakter daran zeigen, daß je ein Gegensatzpaar die möglichen Richtungen einer fundamentalen seelischen Energie unter sich aufteilt. Wir mögen uns bewußt sein, daß eine noch so große Häufung solcher Allgemeinheiten doch kein Koordinatensystem bildet, in dem der Punkt der eigentlichen Persönlichkeit sich unzweideutig festlegte, und daß wir sie mit diesen Verallgemeinerungen ihrer eigensten Wurzelung entreißen; wir können innerhalb der Lebenspraxis derartigen Umstimmungen des Individuellen ins Allgemeine doch nicht entgehen. Und endlich enthält die Vorstellung des Anderen noch eine Umbildung seiner eigentlichen Realität, die gleichsam durch diese hindurch nach der entgegengesetzten Seite geht. Diese Realität des uns gegenüberstehenden Menschen (vielleicht sogar auch die eigene) erblicken wir unvermeidlich so, daß wir die allein dargebotenen einzelnen Züge zu einem Gesamtbild ergänzen, daß wir das nacheinander sich Entfaltende seines Wesens auf die Gleichzeitigkeit eines »Charakters«, einer »Wesensart«, projizieren, daß wir endlich das qualitativ Unvollkommene, Verstümmelte, Unentwickelte, nur Angedeutete seiner Persönlichkeit zu einer gewissen Absolutheit führen; wir sehen einen jeden — nicht immer, aber sicher viel öfter als wir es uns bewußt machen — so, wie er wäre, wenn er sozusagen ganz er selbst wäre, wenn er nach der guten oder der schlechten Seite hin die volle Möglichkeit seiner Natur, seiner Idee, verwirklicht hätte. Wir alle sind Fragmente, nicht nur eines sozialen Typus, nicht nur eines mit allgemeinen Begriffen bezeichenbaren seelischen Typus, sondern auch gleichsam des Typus, der nur wir selbst ist. Und all dies Fragmentarische ergänzt der Blick des Anderen wie automatisch zu dem, was wir niemals ganz und rein sind. Während die Praxis des Lebens darauf zu drängen scheint, daß wir das Bild des Anderen nur aus den real gegebenen Stücken zusammensetzen, ruht gerade sie bei genauerem Hinsehen auf jenen Ergänzungen und, wenn man will, Idealisierungen zu der Allgemeinheit des Typus, den wir mit anderen teilen, und dessen, den wir mit niemandem teilen. Der Ausdruck Ergänzung könnte freilich an dem entscheidendsten Punkte vorbeiführen. Wenn wir das in uns wirksame Bild eines Anderen gestalten, fügen wir nicht nur in die gegebenen Fragmente seines sich äußernden Lebens weitere, des gleichen Charakters ein, so daß wir

Digitized by Google

uns phantasiemäßig und mit psychologischer Induktion vorstellen, wie er sich in dieser und jener Lage, in der wir ihn nie gesehen haben, benehmen würde. Sicher wird dies mehr oder weniger bewußt oft geschehen. Wesentlicher aber ist die Herstellung eines generell anderen Bildes: des einheitlich geschauten Wesens, das überhaupt nicht aus noch so vielen Einzelheiten zusammenzusetzen ist, von vornherein in einer anderen Ebene liegt. Mag es sich auch auf Grund jener gekannten Einzelheiten erheben, so gibt es doch nun erst seinerseits ihrer Diskontinuität Einheit und charakterologische Bedeutung; hier erst liegt das eigentlich Einzige am Menschen, das mit logischen Begriffen nicht Auszudrückende seines Seins, durch dessen Gewinn aber erst unser eigenes Leben mit dem anderen eigentlich etwas anzufangen weiß. So nun — wie allenthalben die empirische Relativität unserer Auffassungen zwischen zwei Absolutheiten steht —, stellen wir den anderen Menschen zwischen die Absolutheit eines Allgemeinen und die Absolutheit seines eigenen Subjekts — die er beide nicht deckt.

Es bedarf keiner näheren Ausführung, daß alle poetische und überhaupt künstlerische Menschendarstellung an diesen, im Lebensverlauf fortwährend geübten Modis der Auffassung ihr Prototyp findet. Die Verallgemeinerungen in soziologischer und psychologischer Hinsicht schaffen die Grundlage, auf der Verkehr und Verständnis sich erhebt, jenes perfektionierte Bild der Individualität dient uns gewissermaßen als Schema, in das wir die empirischen Züge und Handlungen der Persönlichkeit (gleichviel ob es auch erst auf deren Grund erwachsen ist) eintragen, das sie in Zusammenhang bringt und das uns den Menschen erst zu einem festen Faktor für unsere Berechnungen und unsere Forderungen macht. Das künstlerische Bild aber entsteht durch eine volle Axendrehung: jetzt kommt es nicht mehr darauf an, durch die Wirksamkeit dieser Kategorisierungen den Anderen unserm Lebenslauf einfügbar zu machen, sondern die künstlerische Absicht endet daran, einem menschlichen Charakter, einer Möglichkeit des Mensch-Seins diese Formen zu geben. Die vollkommensten dichterischen Gestalten, die wir besitzen: bei Dante und Cervantes, bei Shakespeare und Goethe, bei Balzac und C. F. Meyer, stehen in einer Einheit da, die wir nur als die Gleichzeitigkeit der hier angedeuteten gegensätzlichen Führungen bezeichnen können: sie sind einerseits ein ganz Generelles, als wäre das Individuum von sich erlöst, aufgegangen in einen typischen Umriß, empfindbar nur als ein Pulsschlag des allgemeinen Lebens der Menschheit; und sie sind andererseits bis zu dem Punkte hin vertieft, an dem der Mensch schlechthin nur er selbst ist, bis zu der Quelle, wo sein Leben in absoluter

Digitized by Google

Selbstverantwortlichkeit und Unverwechselbarkeit entspringt, um dann erst von seinem empirischen Verlaufe Anähnlichungen und Verallgemeinerungen mit anderen zu erfahren.

Ich nenne noch einen zweiten Fall, der in einer ganz anderen Ebene liegt. Von den Gefühlskategorien, unter deren Perspektiven das Lebensmaterial sich stellt, hat die Lyrik zwei erwählt, um sie häufiger als alle anderen in ihre Kunstform zu gießen: die Sehnsucht und die Resignation. Die Augenblicke der Erfüllung, in denen der Lebenswille und sein Gegenstand sich abstandslos durchdringen, begegnen in der Lyrik nicht nur überhaupt seltner, sondern verhältnismäßig noch viel seltner gelangen sie in ihr zu wirklich künstlerischer Vollendung. Der Grund scheint mir zu sein, daß Sehnsucht und Resignation — oder, etwas abgestimmt, Hoffnung und Verlust — in sich ein Moment von Distanzierung tragen, das der künstlerischen Distanznahme und Objektivierung sozusagen vorarbeitet. Täusche ich mich nicht, so neigt der Sprachgebrauch zur Bezeichnung von Sehnsucht und Resignation als »lyrischen Empfindungen«; und ich wüßte nicht, woraufhin diese Affinität gefühlt würde, außer auf jenes eigentümliche Entferntsein von der erfüllten Ganzheit des Lebens, die der Besitz bringt. Für die Sehnsucht wie für die Resignation ist der Zeitverlauf — wenn auch in ganz verschiedenen Bedeutungen — gewissermaßen zum Stillstand gekommen, mit beiden stellt sich die Seele irgendwie jenseits der Bedingungen der Zeit (wie es nach einer Seite hin Goethe ausspricht: »Was ich besitze seh ich wie im Weiten Und was verschwand wird mir zu Wirklichkeiten«) und schafft damit ebenso eine Vorform des künstlerischen Verhältnisses zur Zeit, wie die Abgedrängtheit von dem eigentlich vollen Leben, die in beiden Affekten liegt, diese in die Vorsphäre der Kunst stellen. Aber unterhalb dieser scheinbaren äußeren Kontinuität vollzieht sich die radikale Wendung: in dem wirklichen Erleben entsteht Sehnsucht und Resignation, weil wir von einer gewissen intensiven Unmittelbarkeit des Lebens entfernt sind — in der lyrischen Kunst umgekehrt werden jene Affekte mit Vorliebe gesucht, weil sie uns eben diese artistisch erforderliche Distanz schaffen. Der Affekt, den das Leben als Wirkung einer Unberührsamkeit, einer Distanznahme erzeugt, wird nun seinerseits zum Zentrum, weil er am besten den Bedingungen der Kunst genügt.

Die Distanznahme bildet noch in einer anderen Hinsicht den Drehpunkt zwischen dem empirischen Leben und der dichterischen Idealität. Man hat lange bemerkt, daß Personen und Vorgänge der Vergangenheit zu poetischer Verwendung in Epos wie Drama besonders günstig disponiert sind. Tatsächlich ist schon die Art, wie sich

Digitized by Google

uns das Vergangene als solches darstellt, eine Vorform der Kunst: die Gelöstheit von allem praktischen Interesse, das Hervorleuchten des Wesentlichen und Charakteristischen vor den zurücksinkenden Unbedeutsamkeiten, die Macht, die der Geist hier — anders als gegenüber der unmittelbaren Wirklichkeit — in der Anordnung und Bildgestaltung des Materials übt — alle diese Züge der Vergangenheitserinnerung sind Wesensbildner der Kunst, sobald sie ihrerseits den gegebenen Stoff sich anpassen. Dies geschieht auch, nur in weniger absoluter Art, in der Geschichte als wissenschaftlicher Bildgestaltung. Auch sie formt den gelebten Stoff des Geschehens vermöge solcher Kategorien zu einem idealen, lebensjenseitigen Gebilde, aber in ihr stellt der Inhalt noch größere Ansprüche an das schließlich herausgeformte Ergebnis, als in der Kunst; so daß die Historie als eine Art Ueberleitung zwischen der erlebnismäßigen — jene Kategorien im Embryonalzustand enthaltenden — Erinnerung und der (historischen) Dichtung steht. Man pflegt die Beziehung zwischen Geschichte und Kunst so aufzufassen, als wären künstlerische Formen und Qualitäten für sich gegeben, die dann für das Entwerfen des historischen Bildes verwendet werden. Mag sich das psychologisch und nach Ausbildung beider Bezirke so verhalten — die ideelle Wesensbeziehung verläuft umgekehrt. Denn hier kommt nicht nur die Historie als wissenschaftlich-methodisch erforschte in Betracht, sondern deren Vorläufer, der ihr freilich die Formen bereitet: die unser Leben fast ununterbrochen durchziehende Vergegenwärtigung erlebter oder überlieferter Vergangenheit in irgendwie abgeschlossenen Bildern. Und dieses fortwährende Erlebnis setzt nicht Kunst voraus, sondern wird unmittelbar durch jene Kategorien gestaltet, die innerhalb des Lebens dienend und fragmentarisch sind, sowie sie aber zentral bestimmen und den Stoff sich unterwerfen, den Kunstbezirk als solchen erzeugen. In dieser tiefsten Schicht betrachtet, ist nicht die Kunst ein Vehikel der Historie, sondern umgekehrt die Historie ihrer eigensten Notwendigkeit nach eine zweite Vorform der Kunst, deren erste die innerhalb des Lebens sich erzeugende Art der Vergangenheitserinnerung ist. —

Stellt man das Verhältnis von Leben und Kunst in dieser grundsätzlichen Weise vor, so ist damit eine Gegensätzlichkeit der Motive oder Ordnungen versöhnt, die das Wesen der Idee überhaupt mit innerem Widerspruch bedroht. Wir können — mit größerer oder geringerer historisch-psychologischer Vollkommenheit — die Entwickelung der Kunst wie die der Wissenschaft und der Religion aus dem Verlauf des natürlichen empirischen Lebens oder auch innerhalb desselben verfolgen; in unmerklichen Uebergängen erheben sich aus den

Digitized by Google

nicht ideellen Gebilden die ideellen, die Phänomene als solche scheinen kein absolut hartes Absetzen, keinen Punkt des prinzipiellen Umschwungs zu kennen. Dennoch halten wir daran fest, daß ein solcher gerade im Prinzip besteht, daß die Kunst, allgemein: die Idee, ihren Sinn und ihr Recht gerade daraus zieht, daß sie das Andere des Lebens ist, die Erlösung aus seiner Praxis, seiner Zufälligkeit, seinem zeitlichen Verfließen, seiner endlosen Verkettung von Zwecken und Mitteln. Erkennen wir nun, daß dennoch in all diesem sich Formen auswirken, die nur aus ihrer Stellung als Mittel, als Durchgangspunkte, in die andere: als Eigenwerte, als autonome und zu definitiven Gestaltungen führende Kräfte, gebracht zu werden brauchen, damit jene idealen Gebilde dastehen — so ist beiden Forderungen Genüge geschehen. Denn nun handelt es sich dem äußeren Phänomen nach nur darum, daß immer bestehende und in verschiedensten Maßen wirksame Formungsweisen zu alleinherrschenden werden; wodurch dann begreiflich wird, daß die Grenze zwischen dem Lebensgebilde und dem Kunstgebilde als Gegebenheiten nicht immer scharf zu ziehen ist, daß sie hier und da einander übergreifen, daß z. B. die Rede des Alltags unmerklich in Poesie übergeht und ebenso die empirische Art des Schauens in die künstlerische. Aber gerade weil so der wesentliche Unterschied in der Intention liegt: ob jene Formungen sich als Mittel dem Stoff des Lebens und seiner unabsehlichen Strömung bieten oder ob sie umgekehrt als Selbstwerte diesen Stoff in sich hineinleiten und ihn damit in definitive Gebilde fassen — gerade deshalb ist der Unterschied zwischen dem natürlich wirklichen Leben und der Kunst dem Sinne nach ein schlechthin radikaler. Da der ganze Prozeß in beiden Fällen die Prägung bestimmten Stoffes in bestimmten Formen ist und die ganze Differenz sich um die Frage dreht, was Mittel und was Endwert sein soll, also zunächst eine rein innere ist und sich nur darin ausspricht, daß die Formen aus dem Zufälligen, Fragmentarischen, Durcheinander-Gemischten in das Herrschende, Vollständige, Abschließende übergehen — so ist die Kontinuität der Erscheinungen kein Widerspruch mehr gegen die vermittlungslose Drehung ihres Sinnes; sondern gerade in der Vereinigung beider spricht sich die Struktur des Verhältnisses aus.

Freilich wird dadurch auch verständlich, daß wir in dem großen Kunstwerk immer mehr als das bloße Kunstwerk empfinden. Wenn die Kunstformen aus der Bewegung und Produktivität des Lebens stammen, so werden sie im einzelnen Falle um so kraftvoller, bedeutsamer, tiefergreifend wirken, je stärker und weiter das Leben ist, das sie trägt. Die notwendige Vermittlung ist freilich, was wir Talent nennen: daß jene Formen nicht nur dem Dienst des Lebens ausge-

Digitized by Google

liefert sind, sondern vermöge einer individuellen Kraft die Wendung zu selbstherrlichem Gestalten des Weltstoffs überhaupt vollziehen können. Bei gleichgesetztem Maße dieses spezifischen Talentes aber ist nun das Entscheidende, wie intensiv und reich das in diese Formen eingegangene Leben ist. Es fließt jetzt nicht mehr durch sie hindurch, seinen eigenen praktischen Zielen zu, sondern es hat sich in ihnen gestaut, hat sozusagen seine Kraft ihnen übertragen und mit ihr und in ihrem Maße wirken sie nun nach ihrem eigenen Gesetz. Ist dies fundierende Leben schwach und eng, so ergeben sich die Erscheinungen eines bloßen formgewandten Artistentums und einer leeren technischen Vollkommenheit. Andernfalls aber entsteht der Eindruck, daß die Gesamtbedeutung des Werkes mit seinem bloß künstlerischen Werte nicht erschöpft sei, daß über diesen hinaus noch ein Breiteres und Tieferes in ihm zu Worte käme. Ist das hier Vorgetragene richtig, so weist dieser Eindruck nicht auf einen Dualismus der wirkenden Faktoren, sondern auf ihre einheitliche Reihung hin. Das Leben mit seiner biologischen und religiösen, seelischen und metaphysischen Bedeutung wirkt nicht von jenseits der künstlerischen Formen in das Werk hinein, sondern diese Formen sind die Formen des Lebens selbst, die sich freilich vom Leben, als einem teleologisch strömenden, emanzipiert haben, aber ihre Dynamik und ihren Reichtum doch von eben diesem Leben, soweit es diese Güter besitzt, zu Lehen tragen. Das Mehr-als-Kunst, das jede große Kunst zeigt, fließt aus derselben Quelle, der sie, nun als rein ideales lebensfreies Gebilde, entstammt ist.

Nur mit wenigen Strichen suche ich noch für einige andere Gebiete die Wirksamkeit dieses Prinzips zu zeichnen; zunächst für das rechtliche. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß das Verhalten, das wir als dem Rechte gemäß und durch das Recht erzwingbar bezeichnen, sich im wesentlichen schon in gesellschaftlichen Zuständen findet, die den Begriff des Rechts und die erst durch ihn möglichen Institutionen noch nicht ausgebildet hatten. Die Selbsterhaltung der Gruppe muß dies entweder als Instinkt und selbstverständlich geübten Brauch oder durch Strafandrohung erreicht haben. Daß dieses Verhalten von sozialem Ganzen und Individuum zueinander als »Recht« im Sinne des Richtigen, Gerechtfertigten empfunden wurde, wird man annehmen können. Aber die Forderung entsprang nicht aus dem »Recht« als einer der Realität jenseitigen Idee, sondern sie und ihre Erfüllung waren Funktionen des unmittelbaren Lebens, dessen Zwecken die Gruppe, wenn auch oft auf wunderlichen Wegen, nachging. An dieser realen Lebensverwebtheit darf nicht irre machen, daß solche Gebote und Verbote zum großen, wahrscheinlich überwiegenden Teil unter



Digitized by Google

religiöser Sanktion auftreten. Denn die religiösen Potenzen so primitiver Zustände, das Totem und die angebeteten Vorfahren, der Fetisch und die die ganze Umgebung bewohnenden Geister sind eben selbst Elemente jenes unmittelbaren Lebens, auch der höher entwickelte Gott bleibt noch lange ein Mitglied der Gruppe selbst. Gerade indem in der Norm des »richtigen« Verhaltens alle später differenzierten Sanktionen, sittlicher wie rechtlicher, religiöser wie konventioneller Art, noch ungeschieden ruhen, ist sie, ebenso wie ihre Befolgung, in den tatsächlich ablaufenden Lebensprozeß, organisch und solidarisch, als eine seiner Funktionen eingestellt. Das »Recht« aber hat seinen Ort in einer ganz anderen Ebene. Sobald es dasteht, mögen seine Inhalte (die in diesem Sinn seine Formen einschließen) noch so »zweckmäßig« sein — nicht dies ist jetzt der Sinn ihrer Verwirklichung, sondern daß sie Recht sind. Es ist jetzt nicht mehr ein Mittel, eine Technik, über die etwa ihr Endzweck vergessen wäre; das weiterbestehende Bewußtsein seiner Zweckmäßigkeit setzt die neue Absolutheit der Rechtsforderung als solcher so wenig herab, daß diese Forderung sich sogar bei bewußter Verneinung jener Zweckmäßigkeit aufrechthält: fiat justitia, pereat mundus. Es gehört zu den in den tiefsten Grund der geistigen Welten eingesenkten Parodoxien, daß die wirksame Tatsächlichkeit der Rechtskategorie sich in und aus dem Leben entwickelt, aber von dem Augenblick an, von dem sie nun umgekehrt das Leben nach sich bestimmt, ihre Unabhängigkeit, den Wert ihres objektiven Daseins, bis zur Verneinung dieses Lebens hin bewährt. Gewiß kann man von einem gesellschaftlichen »Zweck im Recht« sprechen. Allein dieser betrifft nur seine inhaltlichen Bestimmungen und die Tatsache, daß überhaupt die sanktionierte Form der Erzwingbarkeit für sie besteht. Denn dieses beides, aus der Teleologie des gesellschaftlichen Lebens geboren, ist allen Stadien der Entwicklung gemeinsam. Bezüglich des inneren wesenhaften Sinnes aber zeigen diese jenen radikalen Umschwung. Sobald wir sagen, daß ein eigentliches »Recht« besteht, das heißt solches, das erfüllt werden soll, weil es Recht ist, fällt alle Teleologie fort: das Recht als solches ist Selbstzweck, was nur ein etwas unklarer Ausdruck dafür ist, daß es eben k e i n e n »Zweck« hat. Die Kontinuität in seinen Inhalten, seiner Sanktioniertheit, seiner sozialen Nützlichkeit, darf diesen prinzipiellen Umschlag nicht verschleiern. Es ist höchst bezeichnend, daß wohl alle primitiven Rechte vorwiegend kriminellen Charakter tragen. Die Idee einer objektiven Ordnung, von der jedes empirische Verhältnis nur ein von ihr geregelter Teil und Beispiel ist, liegt ursprünglich ganz fern. Selbst eine so einfache Norm: daß das Geschuldete erstattet werden muß — tritt ursprünglich nicht als objektive Gerechtigkeitsforderung auf, nicht

Digitized by Google

als gesollte Realisierung einer Wertlogik, sondern das Nichtzahlen wird als eine subjektive unerlaubte Handlung am Schuldner heimgesucht. Noch im späteren römischen Recht klingt dies nach, indem bei einigen rein privatrechtlichen Klagen nicht einfach Verurteilung zu der allein in Frage stehenden Geldleistung erfolgte, sondern der Verurteilte der Infamie verfiel. Statt des Prinzips, daß der Vertrag gehalten werden muß, wobei die Personen Träger von Rechten und Pflichten sind, übrigens aber gänzlich außer Betracht bleiben, so daß der Prozeß sich schlechthin nur auf den geschlossenen Vertrag beziehen kann — statt dessen ist der viel unmittelbarere, den Lebensverflechtungen viel immanentere Impuls wirksam, daß der Unrechttuende verurteilt werden soll. Damit hängt aufs engste zusammen, daß das Recht am Anfang seiner Entwickelung wesentlich auf Wahrung des »Friedens« gerichtet ist und vor allem die Bedrohung des Gesamtwesens durch individuelle Gewalttätigkeit und deren nicht weniger gewalttätige individuelle Abwehr zu beseitigen strebt: seine Friedewirkung, so hat man dies ausgedrückt, überschattet ursprünglich seine Gerechtigkeitswirkung. Die Gesamtheit will leben und aus diesem Willen heraus und als seine Mittel bildet sie die Formen, die das Verhalten des Einzelnen regeln. Dies aber bleibt insoweit noch ganz in der Teleologie des Gesamtlebens, gerade wie die Verhaltungsweisen des individuellen Lebens sich um dessen Teleologie willen regeln, und auch hier sehr häufig mittels des Zwanges, den das Zentrum der Persönlichkeit auf peripherische Einzelimpulse ausübt. Das Recht besteht hier in der Form des Lebens, so überindividuell dies sei, es ist — in extremem Ausdruck dieser Intention — eine immanente Vornahme der Lebensteleologie in der Reihe ihrer Technik; von da erst tritt es in die Form der Idee, ohne daß sich in dem Phänomen etwas zu ändern braucht: nur daß vorher die Gerechtigkeit gut war, insoweit sie dem Leben diente, jetzt aber das Leben gut ist, insoweit es der Gerechtigkeit dient. —

Auf sittlichem Gebiet fällt der Kantische Unterschied zwischen dem hypothetischen und dem kategorischen Imperativ eigentlich genau mit dem hier Gemeinten zusammen. Was Kant die subjektive, innerlich noch sittlichkeitsfremde Triebfeder nennt, ist gerade das, was ich hier als Moment der vitalen Teleologie anspreche: der naturhafte Trieb, einem Maximum empirischer Lebenserfüllung zustrebend, Mittel an Mittel bauend, von denen viele dem äußerlich praktischen Anspruch der Moral völlig genügen. Daß nach gewissen Moralisten »das wohlverstandene Eigeninteresse« mit Sittlichkeit identisch ist, drückt dies in Vollendung aus. Daß aber die Sittlichkeit als Idee noch nicht realisiert wird, wenn das Pflichtmäßige in der Weise geschieht, daß der



Digitized by Google

Lebensverlauf von sich aus die außerdem auch pflichtmäßigen Handlungen erzeugt, sondern erst wenn die Pflicht von sich aus und als einzige Instanz den Lebensverlauf bestimmt — damit hat Kant die hier behandelte Wendung in ihrem ganzen Radikalismus ausgesprochen. Eine Zustimmung zu seiner Fassung des Pflichtbegriffs und zu der Wertexklusivität seines Moralismus ist damit nicht gegeben. Vor allem aber tritt in die Kantische Erwägung das vermittelnde Moment nicht ein, auf das es mir hier ankommt: als ein bloßer Zufall und fremdes Nebeneinander erscheint es ihm, daß innerhalb der subjektiv-vitalen Zweckmäßigkeit Handlungen auftreten, die der Tatsache nach sittlich richtig sind. Diese Sinnlosigkeit unserer Verfassung aber, die ihrem Bilde bei Kant einen tief pessimistischen Zug gibt, möchte ich nicht zugeben. Gewiß sind die Motivierungen in beiden Fällen voneinander schlechthin verschieden. Allein sie sind, über alle Zufälligkeit im einzelnen hinweg, prinzipiell dadurch verbunden, daß das Leben aus seinen eigenen teleologischen Notwendigkeiten heraus die Handlungsformen zustande bringt, um die, als Achse gleichsam, das Leben gedreht zu werden braucht, damit jene Formen als alleinherrschende Idee dastehen und das Leben und seinen Wert von sich aus bestimmen. Kant glaubte die Absolutheit der ideellen Bestimmung gegenüber der Relativität der vitalen nur durch die völlige Zufälligkeit ihres Verhältnisses retten zu können. Allein gerade hierin liegt ein gewisser Mangel an letztem Zutrauen zu jener Absolutheit. Ist man ihrer ganz sicher und legt man sie wirklich in die letzte Innerlichkeit der Gesinnung hinein, so leidet sie in keiner Weise dadurch, daß das Leben die von ihr bestimmten Verhaltungsweisen schon — vorher oder zugleich — aus seinen relativen Zusammenhängen heraus erzeugt hat, und daß empirisch und psychologisch sogar gleitende Uebergänge zwischen beiden Motivierungen dieser Verhaltungsweise bestehen.

Die Religion endlich macht dem einmal darauf eingestellten Blick ihre Vorformen unverkennlich. Von der dornigen Frage nach dem »Wesen« der Religion kann ich hier absehen. Nur dies muß feststehen, daß Religion unter allen Umständen ein Verhalten des Menschen ist — gleichviel welchem metaphysischen Zusammenhang es angehört und wie es auf Transzendentes gerichtet und von ihm bestimmt sei. Tatsächlich gibt es nun unzählige, teils innerseelische, teils interindividuelle Lebensverhältnisse, die unmittelbar von sich aus religiösen Charakter haben, ohne im geringsten von einer vorbestehenden Religion bedingt oder bestimmt zu sein; das Wort »religiös« kann auf sie nur angewendet werden, indem man von einer sonst gewußten Religion auf sie zurücksieht und an ihnen, die in sich nicht religiös,

Digitized by Google

sondern rein vital gestimmt sind, die nun religiös zu nennende Charakterisierung empfindet. Wenn wir im empirischen Leben an einen Menschen »glauben«; wenn wir im Verhältnis zum Vaterland oder zur Menschheit, zu dem »höheren« oder dem geliebten Menschen die eigenartige Mischung oder Spannung von Demut und Erhebung, von Hingabe und Begehren, von Abstand und Verschmelzung erleben; wenn wir uns eigentlich immer zugleich preisgegeben und gesichert, abhängig und verantwortlich wissen, wenn dunkle Sehnsüchte und ein Ungenügen an allem Einzelnen uns von Tag zu Tage treibt — so erhebt sich nun Religion, indem diese Zustände und Affekte sich von ihrem irdischen veranlassenden Stoffe lösen, gewissermaßen absolut werden und von sich aus ihren absoluten Gegenstand schaffen. Gewiß geschieht auch dies psychologisch in unmerklichen Uebergängen, schließlich und wesentlich aber ist Gott »die Liebe selbst«, er ist der schlechthinnige Gegenstand von Glaube und Sehnsucht, von Hoffnung und Abhängigkeit, er ist nicht ein Etwas, mit dem wir eins zu werden und in dem wir zu ruhen begehren, sondern indem diese Leidenschaften, vom Irdischen her gesehen, gegenstandslos geworden, ins Unendliche ausstrahlen, nennen wir ihren Gegenstand und das Absolute, auf das sie hinstrahlen — Gott. Vollkommener vielleicht als irgendwo hat sich hier die Drehung um die Formen vollzogen, die das Leben in sich erzeugt, um seinen Inhalten unmittelbar Zusammenhang und Wärme, Tiefe und Wert zu geben. Nun aber sind sie stark genug geworden, um sich von diesen Inhalten nicht mehr bestimmen zu lassen, sondern das Leben von sich aus ganz rein zu bestimmen; nur der von ihnen selbst gestaltete, ihrem nun nicht mehr begrenzten Maß entsprechende Gegenstand kann jetzt die Führung des Lebens übernehmen. Daß die Götter nur Verabsolutierungen der empirischen Relativitäten sind, ist solange eine aufklärerische Banalität, als es ein Urteil über das Wesen des Göttlichen selbst vorstellen soll. Fragt man aber nach dem Wege des Menschen zu Gott — insoweit er in der menschlich religiösen Ebene verläuft — so ist sein entscheidender Wendepunkt allerdings das Losreißen jener Formungen des innersten Lebens von ihren teleologisch relativen Inhalten, ihr Absolutwerden; der Gegenstand, den sie sich in diesem reinen Selbst-Sein schaffen, kann selbst nur ein absoluter, die Idee des Absoluten sein. Die Frage nach seinem Sein und seinen geglaubten Bestimmungen bleibt dahingestellt, ebenso wie die, ob nicht etwa solche einzelnen Bestimmungen noch Reste sind, die jene Formen aus ihren empirischen Zusammenhängen mitschleppen und von denen sie das Reich ihrer sich selbst gehörenden Idealität noch nicht befreien konnten.

Digitized by Google

Die Erörterung dieser Reihen soll nicht etwa zeigen, daß das entscheidende Prinzip sie alle in genau umschriebener Gleichheit beherrscht. Jede Reihe hat vielmehr eine gleichsam organische Einheit, in der der formale Grundvorgang durch seinen Inhalt in dessen eigne differenzielle Charakterisiertheit hineingezogen ist. Sie besitzen untereinander nur das besondere Verhältnis der »Aehnlichkeit«, das sich nicht aus einem Quantum Gleichheit und einem Quantum Ungleichheit zusammensetzen läßt, sondern sui generis ist. Nur der abstrakten Reflektion ist der schlecht deckende Ausdruck unvermeidlich, als wäre das Motiv des Umschlags vital erzeugter Formen in das ideale Gebiet ein konstanter Faktor, der sich mechanisch mit allen möglichen Entwicklungsinhalten kombinierte.

Der letzte Sinn dieses Motivs, an seinem weitestgreifenden Fall aufgesucht, ist die Herstellung eines organischen Verhältnisses zwischen Psychologie und Logik. Daß dies so wenig durch den Psychologismus wie von dem Eigenbezirk der Logik her zu gewinnen ist, steht jetzt wohl gleichmäßig fest, ebenso freilich, daß die gegenseitige Zufälligkeit beider Bezirke nicht auf die Dauer zu ertragen ist. Ich kann hier keinen andern Ausweg als einen metaphysischen sehen, von dem ich — seine prinzipielle Darstellung vorbehalten — für den jetzigen Zusammenhang nur dies andeute. Wie das Leben auf seiner physiologischen Stufe ein fortwährendes Erzeugen ist, so daß, mit komprimiertem Ausdruck, Leben immer Mehr-Leben ist — so erzeugt es auf der Stufe des Geistes etwas, das Mehr-als-Leben ist: das Objektive, das Gebilde, das in sich Bedeutsame und Gültige. Diese Steigerung des Lebens über sich hinaus ist nicht ein zu ihm Hinzukommendes, sondern ist sein eigenes unmittelbares Wesen selbst; insoweit es dies offenbart, nennen wir es eben geistiges Leben, wird es, jenseits alles Subjektiv-Psychologischen, selbst etwas Objektives und entwickelt aus sich Objektives. Es braucht dazu nicht in ein anderes Reich zu greifen (was so wie so keine Erklärung wäre und das Rätsel, wie diese Inhalte in den subjektiven Geist eingehen und wieder aus ihm herauskommen sollten, bestehen ließe): vielmehr, das Transzendieren ist dem Leben selbst immanent. An anderer Stelle ist das Verhältnis zum Kantischen Idealismus auseinanderzusetzen, der die Objektivität nur durch Formung des Subjektiven gewinnt, also prinzipiell über dieses nicht hinauskommt, der außerdem nur die fertigen Wissenschaftsergebnisse analysiert, aber nach den lebendigen Kräften, durch die es überhaupt die Objektivität der Wissenschaft gibt, nicht fragt. Hier soll nur der Grundgedanke berührt werden: daß das schöpferische Leben (in Fortsetzung des zeugenden Lebens) fortwährend über sich selbst hinausgeht, daß es selbst sein

Digitized by Google

Anderes vor sich hinstellt und diese Objektivität dadurch als sein Geschöpf, dadurch als mit ihm einen Wachstumszusammenhang bildend erweist, daß es ihre Bedeutungen, Folgen, Normierungen wieder in sich einbezieht und sich nach dem gestaltet, was von ihm selbst gestaltet worden ist. Was an diesem Drehpunkt steht, nennen wir eben Objektivität, die dem Subjekt transzendent und nichts weniger als eine bloße Verkleidung seiner ist. Beides vielmehr sind, als Gegebenheiten, Stadien der Entwickelung des Lebens; sobald es geistiges Leben geworden ist, das freilich durch das eine hindurch geht, um das andere zu erreichen, in der Rückwirkung dieses auf jenes aber seine Einheit zeigt. In relativistischem Prozeß erhebt sich über das subjektiv psychologische Geschehen die von ihm unabhängige objektive Gestalt und Wahrheit, Norm und Absolutheit — bis auch sie wieder als subjektiv erkannt wird, weil eine höhere Objektivität entwickelt ist, und so fort in die Unabsehlichkeit des Kulturprozesses. Freilich liegt hierin auch dessen ganze Tragik, die Tragik des Geistes überhaupt: daß das Leben sich an den Gebilden, die es als starr objektive aus sich herausgesetzt hat, oft wund stößt, keinen Zugang zu ihnen findet, den Forderungen, die es in ihrer Gestalt entwickelt, in seiner subjektiven Gestalt nicht genügt. Das eben ist der schmerzliche Beweis, daß es sich hier um wahre Objektivität, in jedem ihr abzuverlangenden Sinne, handelt und keineswegs um eine Psychologisierung ihrer. Was ich hier vorlegte, sind nur einige Fälle des Objektivwerdens des Lebens, die Aufweisung einiger Punkte, an denen es das erzeugt, was ihm gegenübersteht und an dessen an sich seiender, vom realen Leben unabhängiger Bedeutung der metaphysische, nicht der psychologische Charakter des schöpferischen Lebens sichtbar wird. In der logischen Formung und dem sprachlichen Ausdruck der Erörterungen selbst suchte ich die Einwebung dieses metaphysischen Motivs zu vermeiden, von dem Wunsche aus, daß sie auch bei dessen Ablehnung nicht ganz ohne Ertrag bleiben mögen.

Digitized by Google

# Das Wesen der Monumentalkunst.

Von

Richard Hamann.

Wenn es die Aufgabe der Geschichtsschreibung ist, die Vergangenheit nicht untergehen zu lassen, sondern in das Bewußtsein der Gegenwart hinüberzuretten, um sie lebendig zu erhalten, aber als vergangen, so daß nun mit besonderen »historischen« Gefühlen der Pietät, der Achtung vor dem Vorhergegangenen, den Vorläufern, Vorfahren, Vorbildern diese Ueberlieferung aufgenommen wird, dann ist nicht einzusehen, warum nicht die bildende Kunst ebensogut uns Geschichte darstellen kann, ja in manchem Betracht besser als die begriffliche Darstellung der Wissenschaft uns das Vergangene zu überliefern imstande ist, wenn es auf Treue und Lebendigkeit der Darstellung ankommt.

Nur ein falscher Begriff von Geschichte, als dürfe sie nicht Kunst und müsse sie ausschließlich Wissenschaft sein, und ein falscher Begriff von Kunst, als müsse sie ausschließlich ästhetische, von jeder ethischen, wissenschaftlichen und sozialen Bindung gelöste Gebilde vorführen, haben diesen Zusammenhang zwischen Geschichte und Kunst gelöst, der nicht nur theoretisch, sondern auch faktisch ein überaus enger gewesen ist.

Denn was heißt denn Monument und Monumentalkunst anderes, als ein Denkmal schaffen für etwas, was vergangen oder weggegangen ist, das Nichtgegenwärtige im Bilde zu vergegenwärtigen, ein Erinnerungszeichen zu schaffen nicht nur an das, was uns das Dargestellte gewesen ist, sondern auch an das, was wir ihm schulden an Verehrung, Pietät. So wird das Denkmal zugleich zum Kultbild und tritt in bestimmte ethische Verhaltungsweisen der Menschen untereinander hinein, dadurch von allen ästhetischen Gebilden gänzlich unterschieden, die diesen Relationen in ihrem Eigenwert enthoben sind, dadurch aber auch ganz anderen Gestaltungsprinzipien folgend als ästhetische Gebilde.

Digitized by Google

Der Hauptunterschied besteht zunächst darin, daß das ästhetische Gebilde ganz in sich ruhen möchte, und daß wir, wenn wir uns hineinversenken, sowohl uns selbst als Person und die Welt draußen darüber vergessen. Sind Personen mit Gefühlen dargestellt, fühlen wir deren Gefühle, wie wir ganz aufgehen in ihrem Anblick, oder wie man es auszudrücken pflegt, wir fühlen uns ein. Das Gegenüber von einer Person draußen und meiner Person hört vollständig auf. Das gelingt den Bildern von Menschen am besten, in denen die Person sich nicht an uns wendet, sondern in sich versunken ist, dem lyrischen Porträt, oder in denen mehrere Menschen ohne Rücksicht auf den Beschauer in gemeinsamer Stimmung vereint sind und uns vielleicht den Rücken zukehren. Im Monumentalbild dagegen sehen uns die Personen an, sprechen auch zu uns in bedeutender Geste, sie wollen von uns gesehen und respektiert werden, sie sind für uns da, sind mehr oder anders wie wir, und rechnen darauf, daß dieses Gegenüber zweier Personen sich in bestimmten Gefühlsbeziehungen kundgibt, hier im Bilde der Repräsentation, dort beim Beschauer der Devotion. Denn das ist klar, daß eine Person, damit sie für wert gehalten wird, im Bilde erhalten, verewigt zu werden und dadurch im Gedächtnis der Menschen fortzuleben, für die dies Bild geschaffen ist, diesen Menschen etwas bedeutet haben muß. Irgendein Gefühl der Verehrung knüpft diese an sie, sei es auch nur das, mit dem der Geliebte das Bild der Geliebten betrachtet und um sich haben will.

Da sich mit dem Umkreis der Personen, an die sich das Bild wendet, auch die Bedeutung der Person erhöht und die Notwendigkeit, sie der Welt darzustellen, so ist monumental, d. h. Gegenstand eines Monuments zu sein, gleichbedeutend mit großer, hoher Kunst geworden, und wir können eine Skala von Monumentalität aufstellen vom einfachsten Porträt an, wo sich monumentale und intime Kunst begegnen, bis hinauf zur höchsten Monumentalkunst, die sich an die Oeffentlichkeit wendet. In letzterer müssen natürlich die wesentlichen Züge der Monumentalkunst stärker zum Ausdruck gelangen als in den Porträts, die für einen einzelnen zum Freundschafts-, Liebes-, Eltern- oder Verwandtenkultus bestimmt sind. Gewisse Züge aber, die sich auf das Monument als Erinnerungsmal und Kultobjekt überhaupt beziehen, sind allen gemeinsam.

Zunächst die Darstellung von Personen. Monumentalmalerei ist Figuralmalerei. Denn es ist verständlich, daß nur die Objekte uns noch im Bilde etwas bedeuten können, die uns durch ihre bloße Gegenwart schon etwas gewesen sind, ohne daß wir sie zu irgendeinem Zwecke gebrauchten. Dinge, die, wenn sie vergangen sind, für uns unbrauchbar geworden sind, streben wir durch neue zu ersetzen,

Digitized by Google

sie erhalten wir uns nicht im Bilde. Das verstehen wir ja gerade unter Persönlichkeit, daß ein Wesen uns imponiert, in unserm Dasein als verehrungswürdig etwas bedeutet und mit seiner Abwesenheit eine Lücke in unser Dasein reißt, die sein Bild auszufüllen berufen ist. Wenn dennoch auch Dinge, Amulette, Andenken, ein einfacher Grabstein einen Wert als Monument gewinnen, dann doch nur als Hinweis auf die Person, als Stütze unseres Gedächtnisses oder als Zeichen ihrer Gegenwart, als ein Stück von ihr, als Reliquie. Wie weit wir mit diesen persönlichen Gefühlen in der Reihe der lebenden Wesen herabsteigen, ist Sache der einzelnen Menschen, Völker und Zeiten. Daß Tiere eine vor Menschen bevorzugte Rolle spielen konnten, beweist Kultur und Kunst der Aegypter, und Pferd und Hunde hatten auch in der höfischen Kultur des Mittelalters und der Barockzeit eine repräsentative Bedeutung, ebenso wie das Tier einer Porträtbehandlung zugänglich ist. Figuralmalerei ist also wohl Persönlichkeitsdarstellung, aber nicht notwendig oder nicht ausschließlich Menschendarstellung. Im Reiterdenkmal gehört das Pferd mit zum Monument und zur Persönlichkeit.

Ein Begriff, der für die Wissenschaft allein zu gelten scheint, weil er für den anschaulichen Gehalt, der aus sich heraus verstanden werden will, nicht gilt, ist für die Monumentalkunst unerläßlich, der der Wahrheit, der Uebereinstimmung mit einem Vorbild oder mit der Wirklichkeit. Wenn man die starke Betonung der Mimesis in der antiken Kunsttheorie geglaubt hat, als dem Wesen der Aesthetik fremd kritisieren zu müssen, so vergißt man eben, daß die antike Kunst im wesentlichen Monumentalkunst, repräsentative Kunst gewesen ist, Götter- und Heldendarstellung, so daß die Nachbildung des Vorbildes durch diesen Zweck der Verewigung im Denkmal gerechtfertigt ist. Auch die idealistische Kunst am Hofe Ludwigs XIV., die ausschließlich Monumentalkunst ist, braucht diese Forderung der Wahrheit, so daß man sich nicht wundern darf, sie in Boileaus Kunsttheorie zu finden, und sie keineswegs als Forderung des Realismus und Naturalismus verstehen darf. Auch im Mittelalter versichern die Erzähler beständig, daß es wahr sei, was sie erzählen. Denn was ist Wahrheit im Sinne der Monumentalkunst? Alle unsere Begriffe bezeichnen die Dinge nicht nur, sondern bedeuten auch dasselbe wie die Dinge, d. h. stellen sie in einen bestimmten Bedeutungs- oder Zweckzusammenhang ein, und zwar eindeutiger, als die Objekte selbst es in der Wahrnehmung tun. So sollen auch diese Bilder die dargestellte Person nicht nur erkennen lassen, sondern auch ihre Bedeutung uns, d. h. für unsere Pietät, unsere Verehrung eindeutiger als die Wirklichkeit entgegenbringen. Auf diese Bedeutung bezieht sich der besondere Stil der Monumentalkunst und die

Digitized by Google

Stilisierung der Wirklichkeit, und darauf auch schon die Auffassung der dargestellten Personen, die Auswahl und Betonung der der Bedeutung entsprechenden Züge. So ist die monumentale Darstellung notgedrungen idealistisch, d. h. sie weiß uns nicht nur die Gewähr zu geben, auch von der Person zu künden, die wir meinen, d. h. sie muß nicht nur ähnlich sein, sondern auch der Idee, der Aufgabe genügen, die Person als Objekt unseres Kultus eindeutig zum Ausdruck zu bringen, und wenn etwa mit der Entfernung, besonders in zeitlicher Hinsicht die Verehrung wächst, auch die Feierlichkeit des Stiles steigern. Nie und nimmer aber braucht diese Idealität der Darstellung Unwahrheit zu sein, wenn sich überhaupt die Bedeutung der Person für uns rechtfertigen ließ. Denn das Bild gibt ja doch nicht die objektive Substanz der Dinge wieder, sondern einen Anblick der Dinge, d. h. etwas, was auch in der Natur schon wechselte, und zwar nicht nur nach den bedeutenden und schwachen Momenten der dargestellten Person, so daß niemand den Helden im Schlafrock darstellen wird, sondern auch nach der Auffassung derer, die sie wahrnehmen, so daß das Bild des Verehrten denen, die ihn verehren, ganz anders erscheinen muß als allen anderen. Und wie sich je nach dem Anspruch, den wir an die Dinge stellen, sich ihr Wesentliches ändert, so ist auch für die Ansprüche des Kultus das Wesen der Personen ein anderes als für sonstige Zwecke des Lebens.

Aus dieser Doppelheit der Entsprechung, einerseits einem raumzeitlich bestimmten, historisch wirklichen Objekt in der Aehnlichkeit, andererseits der Idee, die wir uns auf Grund unserer Gefühle von ihm machen, folgt nun für die Monumentalkunst im Gegensatz zum ästhetischen Gebilde die Notwendigkeit der inhaltlichen Bekanntheit. Wir müssen wissen, daß es diese oder jene historische Person ist, die dargestellt ist, während das ästhetische Gebilde namenlos seinen Inhalt vor uns ausschüttet. Daher in der repräsentativen Kunst, die für eine größere Menge und nicht nur für die Bekannten geschaffen ist, die Notwendigkeit der Erläuterung des Dargestellten durch den Titulus, eine Beischrift in oder unter dem Bilde, oder durch Attribute, z. B. der Heiligen, durch die ihre historische Identität festzustellen ist. Daher vor allem die Bedeutung der Tradition in der Monumentalkunst, durch die die Identität des Dargestellten in den verschiedenen Bildern von ihm gewährleistet wird, und die Bedeutung des Typus, der zugleich der Feind aller rein ästhetischen Kunst ist, die das Individuelle und ewig Neue uns vorführen möchte.

Trotzdem ist dadurch nicht die Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit der Monumentalkunst gewährleistet. Denn da es sich ja darum handelt, auf Grund irgendwelcher Erfahrungen ein Idealbild zu schaffen,

Digitized by Google

für das nicht wie bei den Worten ein bestimmtes, fixiertes Begriffsmaterial zu Gebote steht, so ist die Aufgabe einer beständigen Steigerung und Annäherung an das Ideal fähig, ferner muß sich auch mit dem Wandel der Bedeutung der dargestellten Person die Art der Darstellung ändern, so wie die Auffassung der Heiligen in der byzantinisch-romanischen, gotischen und barocken Kunst ja eine gänzlich verschiedene ist. Daher ist nicht nur die Monumentalkunst trotz ihrer Wahrheitsbedeutung der mechanischen Reproduktion der Photographie entzogen, sondern auch keine Wissenschaft, sondern wirklich Kunst, und setzt immer neue Auffassung und gestaltendes, bildendes Können voraus. Ja mehr noch als in der ästhetische Gebilde produzierenden Kunst, wo auch die geringe Leistung sehr Amüsantes hervorbringen kann, ist die Monumentalkunst der Kritik der Leistung ausgesetzt. Hier sind auch künstlerische Konkurrenzen möglich, ja notwendig, da das Thema fest bestimmt, aber verschiedener Lösungen fähig ist.

Die Monumentalkunst will auf uns wirken, wie das Wirkliche auf uns wirken sollte, ja noch stärker, sie ist von vornherein auf die Wirkung hin gestaltet. Daher tritt sie auch in ganz andere Beziehung zu unserer wirklichen Umgebung, zu dem Raum, in dem wir leben, als rein ästhetische Gebilde. Diese wollen uns aus unserer Wirklichkeit in eine fremde, für sich bestehende Welt herausführen, und der Rahmen hat die Bedeutung, sie aus der Umgebung herauszulösen und als eine besondere Sehfläche in sich zusammenzuschließen. Die ideale Form ästhetischer Gebilde ist deshalb das Gemälde, indem die dargestellten Personen mit einer dargestellten Umgebung zu einer fremden Welt zusammengefügt und durch die Bildlichkeit vor jeder Berührung geschützt sind. Für die Monumentalkunst ist die Plastik die gewiesene Kunst, nicht nur, weil sie die Personen als solche stärker isoliert, sondern auch, weil sie diese körperhafter, leibhaftiger darstellt als die Malerei, als Ding in unserem Raum, zwar nur eine Stellvertretung des Kultobjektes, aber als Stellvertretung Gegenwart und Platz in unserer Daseinssphäre beanspruchend. Es ist deshalb zwar unästhetisch, wenn die Gläubigen der St. Peter-Statue in Rom den Fuß küssen, aber der Monumentalität widerspricht diese Reverenzbezeugung so wenig, wie der kostbare Schmuck, der in katholischen Kirchen den Marienstatuen umgehängt wird. Die Zeiten monumentaler, für den Kultus bildender Kunst, sind darum auch die großen Zeiten der Skulptur, fast die ganze antike Kunst, das Mittelalter und die Barockzeit. Der Platz, der den Statuen angewiesen wird, ist deshalb auch nicht bedingt durch ästhetische Heraushebung aus der Wirklichkeit, sondern durch Hervorhebung oder Heraushebung aus der gewöhnlichen Sphäre, es muß ein Ehrenplatz sein wie in einer

Digitized by Google

Nische, auf dem Altar. Also auf ethische Isolierung, die der Vornehmheit, nicht auf ästhetische kommt es an.

Greift man aus irgendwelchen Gründen doch zur Malerei, so um Plastik zu malen, die Figur durch zeichnerischen Umriß, plastische Modellierung auf leerem Goldgrunde zu isolieren oder mit Hilfe der Perspektive den gegebenen Raum illusorisch zu erweitern und mit täuschender Malerei die Person wie lebendig in diesem Raume darzustellen. Infolgedessen wird auch der Rahmen in einem ganz anderen Sinne behandelt als bei ästhetischen Gebilden. Man malt die Figuren entweder ohne Rahmen direkt auf die Wand, so daß die Grenzen der Wand die Umgrenzung des Bildes bilden, wie in den Absiden der alten Basiliken, die Figuren aber wie die Wand selber unmittelbar in den Raum hineingehören, oder man baut ihnen einen Rahmen mit denselben Mitteln, wie man ihnen ein Haus bauen würde, so wie es die gotischen Triptychen mit ihren gotischen Spitzbögen, Krabben und Fialen zeigen oder die Renaissancearchitekturrahmen der Altarbilder des 15. Jahrhunderts. Das sind architektonische Formen des Rahmens, die alle nur Sinn haben für die Monumentalkunst, als Folie für die plastisch gedachten Figuren, nicht aber als Ausschnitt einer ästhetisch sich isolierenden Sehfläche. Sobald die gotischen Heiligen mit einer realistischen Landschaft zusammengemalt werden, und diese nun von den Bögen und Säulen zerschnitten wird, die vorher bestimmt waren, je eine Figur in sich aufzunehmen, verliert dieser Rahmen seine Bedeutung. Im Sinne der Monumentalkunst ist es nur konsequent, daß wenn im Bilde außer der Figur noch ein Raum gemalt ist, dieser in die Raumwirklichkeit der Kirche dadurch einbezogen wird, daß die Architektur des Rahmens, also wirkliche Architektur, im Bilde durch gemalte Architektur fortgesetzt wird, wie es am feierlichsten in den Andachtsbildern von Giovanni Bellini in S. Zaccaria und S. Maria dé-Frari geschehen ist. Hier beginnt das ganze Bild mit einer plastischen Renaissancearchitektur, auf deren Gesimse nun gemalte Bögen aufsetzen, die den wirklichen Bau zum bildlichen erweitern und in einer goldmosaizierten Absis endigen lassen, wo die Madonna mit dem Kinde thront. Diese gemalte Absis ist im Grunde nichts anderes, als eine Kapelle der Kirche sein würde. Wenn dann der Rahmen eine Brüstung bildet, über die mit illusionistischer Täuschung die Figuren in den wirklichen Raum hinüberzutreten scheinen, so ist das vom Standpunkt der Monumentalmalerei nicht notwendig ein Fehler, es drückt nur noch deutlicher die Bestimmung des Gemalten aus, auf uns wie die Wirklichkeit wirken zu wollen.

Die Mittel, die die bildende Kunst hat, das Ueberragende, Kultus, Verehrung erheischende, sichtbar werden zu lassen, gewissermaßen

Digitized by Google

die Sprache der Monumentalkunst, betreffen sowohl das Verhältnis dieses Rahmens zu der Person wie die Figur selber. Der Rahmen und die bildliche Umgebung innerhalb dieser Monumentalkunst sind Folie, die Figur hervorhebender Hintergrund, während in ästhetischen Gebilden die Zusammenfassung von Figur und Raum, vor allem mit Hilfe des Lichtes und durch entsprechende Größenverhältnisse besonders geeignet ist, ethische Rücksichten auf die Personen beiseite zu stellen und sie als Staffage in einem Sehgebilde und einer nacherlebbaren Stimmungseinheit von Interieur, Landschaft und anderen genießen zu lassen. Im Monumentalbild dominiert die Figur, und es kann eine Bedeutungssteigerung dadurch erreicht werden, daß die Figur im Rahmen immer knapper gefaßt wird, bis sie schließlich »drohend« aus dem Rahmen herausdrängt wie in der barocken Kunst, drohend, d. h. durch ihre Ueberlegenheit uns Furcht einjagend. Andererseits liegt es im Wesen des Monumentes, der Flüchtigkeit alles Werdens und Vergehens vorzubeugen und auf Erhaltung über den Tod hinaus zu dringen. Daß der Ruhm der flüchtigen Erdentage ewig beharre, dient das Monument. Das wird durch eine unverrückbare, den Eindruck der Ewigkeit hervorrufende Ordnung am besten gewährleistet. Daß die Figur mit dem Rahmen und Hintergrund eine architektonische Einheit wird, ist der sichtbare Ausdruck dafür, und was die Person an Lebendigkeit dadurch verliert, gewinnt sie an Unabänderlichkeit, an Schicksalsbedeutung. So bindet die frühe Kunst die monumentalen Figuren mit der Bildfläche fest zusammen durch die Linie und das Konstruktive geometrischer Figuren. Die klassische Kunst der Gotik schafft ein Verhältnis der Wohlräumigkeit des Rahmens und Raumes in ihrer Beziehung zur Figur, indem die Figur den Raum so füllt, daß durch jede Bewegung der Figur diese Harmonie gestört und der Raum als zu eng empfunden werden müßte. Hier ist die Bogenarchitektur, die für den Kopf eine oben gerundete Zone schafft, das gewiesene Mittel. Erst die barocke Kunst wählt die kontrastierende Folie, den zu kleinen Rahmen, durch die die Figur größer erscheint, und den Kampf zwischen Figur und Raum, die schwierige, gewagte Position, die die Kraft der Figur offenbarte. Dadurch opfert sie die augenblickliche Bedeutung der Person dem Ewigkeitswert. Solche stilisierenden Mittel der Festlegung der Figur in Raum und Rahmen können wir bis in das Porträt hinein verfolgen, wo die Aufteilung einer quadratischen Fläche in Felder, von denen eins den Kopf fest umschließt und dunkel foliiert, das andere den leeren Raum neben der Figur zum Ausblick in die Landschaft gestaltet, dazu dient, die Figur festzulegen und die Wirkung der ästhetisch eindrucksvollen Tafelbilder der Person zu unterwerfen, oder schon einfache Vertikallinien, die

Digitized by Google

unauffällig am Kopf vorbeigehen, festigen die Haltung der Figur und geben ihr Halt.

Diese Ewigkeitsbedeutung wird in der Bildung der einzelnen Figur wieder durch Plastik mit seinem starren, festen Material besser gewährleistet als durch die Malerei. Darum ist in der Einförmigkeit der starren Granitblöcke, in die die ägyptische Kunst ihre Gestalten hineinbannt, für uns der Ausdruck besonderer Monumentalität enthalten, die notgedrungen mit der Vermenschlichung sich mildern muß. Sie wirkt noch nach in der klassischen Pose des sich Zusammennehmens, wo alle Glieder wohl frei geworden sind und die Figur ganz menschlich, wo aber freiwillig die Glieder sich so zusammenhalten, daß ein Gesamtblock aus der Figur entsteht, oder die Gestalt des Blockes, aus dem sie gebildet ist, noch erkennbar bleibt. Erst die Barockkunst löst diese starre Monumentalität auf in die Momentaneität der Bewegung, indem die Lebendigkeit der Wirkung, die Aktivität des Uebermenschlichen die Würde des Dauernden überbietet.

In der Monumentalmalerei folgt daraus eine plastische Darstellung. Die Betonung des festen Umrisses, der lineare Charakter archaischer Kunst, der ägyptischen wie der byzantinisch-romanischen und noch der gotischen Malerei, die klare plastische, reliefartige Modellierung der Körper auf dem Goldgrund der gotischen Malereien und die sich körperhaft rundende, pralle Art der barocken Malerei des 16. und auch noch 17. Jahrhunderts, soweit nicht der Eindruck der Bewegung eine größere Flüssigkeit der Formen und Darstellungsmittel erheischt, zielen alle auf möglichste Kraft und Bestimmtheit der Formen. Monumentalmalerei ist also das Gegenteil des Malerischen.

Zur Bedeutung des Beharrenden und Bleibenden gehört auch die Vollständigkeit der Ansichten, die Vermeidung von Wendungen des Körpers, damit die Person, der wir huldigen wollen, uns ansieht, und wir sie sehen können, wie wir von ihr gesehen werden wollen. Darum zielt die Monumentalität auf die reine Frontansicht, da jede Wendung der Figur uns den Wunsch erregt, sie möchte sich wenden, und so ihre Unveränderlichkeit stört. Deshalb wirken die absolut frontalen, alle Glieder in einer einzigen uns zugekehrten Ebene gleichmäßig streckenden archaischen Figuren bei aller Leblosigkeit doch so monumental, und wahren die klassischen Figuren diese Forderung durch eine Haltung, die sich von der Seite, von der sie gesehen werden, vollständig entschleiert. Erst die barocken Figuren lösen das Prinzip auf, indem sie die Frontalität des Antlitzes aus dem Gegensatz zu dem tiefenwärts gestellten Körper gewinnen, den nach außen gewandten Blick über die vorgeschobene Schulter

Digitized by Google

herüberschicken und so auch die Frontalität als Resultat einer Bewegung und augenblicklichen Absicht erkennen lassen. Dort die Ruhe des beharrenden Seins, hier die Spannung des Werdens. Die reine Profilansicht, die wohl durch ihren linearen Charakter und ihr Verschmelzen mit der Fläche etwas sehr Bestimmtes und Vollständiges hat, ist doch mehr dekorativ als monumental, denn ihr fehlt das uns Zugekehrte, Verehrung heischende. Kein Kultbild würde im Profil möglich sein.

Zur Vollständigkeit der Ansicht und damit zum Eindruck des Unveränderlichen gehört aber auch die ganze Figur, gehört Vermeidung aller Verdeckungen und Ueberschneidungen, die uns die Figur suchen lassen oder das Bild anders wünschen lassen. Aber auch Brust- oder Kniebilder können an Monumentalität nicht das leisten, was die ganze Figur uns bietet. Hier erst haben wir wirklich die Person. Die venezianische Malerei hat mit ihrer Freude an Halbfigurenbildern auch im Heiligenbild ihre auch sonst bezeugte unmonumentale Gesinnung deutlich kund gegeben, und die intime Kunst der Holländer nicht weniger, indem sie in der Behandlung von Ganzfiguren am wenigsten glücklich gewesen ist.

Denn diese ganze Figur gilt es nun in Pose zu setzen und mit den Mitteln der Gestaltung des Sichtbaren jene Idealität zu erreichen, die die Voraussetzung für die Verehrung und den Kultus ist. Es gilt die Ueberlegenheit des Dargestellten, seine Herrschaft über uns zu veräußerlichen. Dazu dienen im wesentlichen drei Kunstmittel, die äußerliche sichtbare Größe, der Ausdruck physischer Stärke und der Ausdruck geistiger Ueberlegenheit, nach außen gewendeter Ueberlegenheit, also des Willens, der sich in Haltung, Geberde und Blick kundgibt. Es ist das positive Prinzip der Bedeutungssteigerung. Zunächst das rein quantitative, die Größe. Darum bedarf das Monumentalbild des großen Formates, es ist Wandbild, ganz im Gegensatz zum ästhetischen Gebilde des Tafelbildes, wo die Ueberschaubarkeit mit einem Blick ein wesentlicher Faktor der Wirkung ist. Auch in dieser Monumentalität des Quantums geht die archaische Kunst der Aegypter voran, die Berge zu Menschen und Menschen zu Bergen formt. Es ist die Gewalt des Kolossalen, die daraus spricht. Diese Größe ist nicht Unrichtigeit, weil der Dargestellte nicht so groß gewesen sei. Denn es ist ja die Größe des Bildes, der Ausdrucksweise, der Größe der Bedeutung des dargestellten Gegenstandes entsprechend, und wir nennen ja doch auch die Sprache nicht falsch, wenn wir von Karl dem Großen sprechen, um damit auszudrücken, was er für die Mit- und Nachwelt bedeutet. Bei den Athena- und Zeusstatuen der Antike spielt die absolute, mehrfach menschliche Größe eine be-

Digitized by Google

sondere Rolle. Auf Lebensgröße verzichtet aber auch die gotische Kirche in ihren Kultbildern nicht, sie fügt aber wie klassische Kunst überhaupt den Ausdruck der Herrschaft in der Beherrschtheit des eigenen Körpers hinzu, jener Idealität der Haltung und Gemessenheit, die als Herrschaft über sich selbst uns auch heute noch eine Gewähr für die Herrschaft über andere ist. Die Barockkunst geht gern wieder über das natürliche Maß der Leiber hinaus, aber ihrem Illusionismus entsprechend nun nicht mehr bloß als bildliche Vergrößerung, sondern als Darstellung eines menschlich möglichen, aber ungewöhnlichen Uebermaßes, sie gibt nicht ein riesenhaftes Bild, sondern das Bild von Giganten, steigert die leibliche Stärke zu athletenhafter Körperkraft und überbietet die ruhige Sicherheit der Beherrschung des Selbst durch die nach außen gewendete Befehls- und Drohgeste. Das Imperatorische spät antiker Kaiserstatuen und des 17. Jahrhunderts, der ausgestreckte Kommandostab der höfischen Porträts der Zeit Ludwigs XIV., bei denen die Allongeperrücke und wallende Purpurmäntel das Jupiterhaupt und die schwellenden Muskeln der barocken antiken oder der Rubensschen Kunst ersetzen, mögen dafür zeugen.

Der Größe der Figuren entspricht die Größe des Stiles. Das Monumentale der ganzen Figur will auch im ganzen wirken, sich nicht in Kleinigkeiten und Einzelheiten verlieren. Das Monumentale ist einfach, groß auch in den Teilen. In der ältesten, der archaischen Kunst geht es bis zur absoluten Einheit, der Stereometrie eines ungegliederten Marmorblockes oder der Einheit einfacher geometrischer Figuren, und was wir vom Standpunkt des Naturalismus tadeln müßten, erscheint uns vom Standpunkt der Monumentalität ein besonderer Vorzug. In der klassischen Kunst ist es die Harmonie aller Teile zueinander, das Zusammenhalten der Glieder zum gemeinsamen Umriß oder zur Gesamtform, die Verteilung der Massen zum Gleichgewicht, die Verteilung der Schatten und Lichter in harmonischen Uebergängen und die Dämpfung der einzeln sich nicht vordrängenden Farbflächen. Erst die Barockkunst treibt die Vereinzelung der Glieder und Teile weiter, aber indem sie die Teile zugleich vergrößert, vergröbert und verstärkt, die Muskelhügel voneinander sondert, aber jeden mächtig emportreibt, die Glieder abführt vom Körper, aber in kräftigen, impetuosen, gegenseitig durch Kontrast sich steigernden Bewegungen, und auch in den Malmitteln dicke Schatten und grelle Lichter möglichst unvermittelt und kontrastierend nebeneinandersetzt.

Wie die äußerliche Größe wird auch das äußerliche Höherstehen zum Ausdruck des Höhergestelltseins, der Ueberordnung. Das äußerlich Erhobene wird zum Ausdruck des Erhabenen. Darum wirken die Mosaiken in den Halbkuppeln der Absiden altchristlicher Kirchen



Digitized by Google

so feierlich, obwohl sie als Ort der dargestellten Personen unmöglich sind. Auch hier ist es nur Ausdrucksmittel der Erhabenheit, die die dargestellten Figuren für den Kultus besitzen, nicht Abbild einer Wirklichkeit. Ebenso, wenn auch schon mehr vermenschlicht, wirkt der Sockel von Denkmälern oder die Statue auf dem Altar. Auch bei dem Reiterdenkmal und der Statue ist ja der hohe Standpunkt auf dem Sockel, an der Natur gemessen, unmöglich, aber er erhebt die Figuren über uns, monumentalisiert sie. Dasselbe bewirkt bei sitzenden Figuren auf Altarbildern der hohe Thron, wie denn Thron dadurch im Gegensatz zum Stuhl schon etwas Erhöhtes, Würdigeres bedeutet. Die Barockkunst steigert diese Bedeutung der Erhöhten, indem sie göttliche Figuren auf Wolken thronen oder in den Kuppeln der Kirchen schweben läßt, indem sie mit ihrer illusionistischen Kunst den unnatürlichen Ort der älteren Kunst nun als glaubhaften Aufenthalt der Figuren charakterisiert, also nicht als eine Höhe, zu der wir aufblicken, weil wir daran glauben, sondern eine Höhe, die als überzeugende Wirklichkeit vor uns hinzutreten scheint. Auch scheint mir die Barockkunst die besondere Heimat des Reiterdenkmals, des skulpierten wie gemalten zu sein.

So sehr das Monumentalbild vermag, das Erstorbene lebendig zu erhalten und das räumlich oder zeitlich Entfernte uns nahe zu bringen, so verlangt doch die Verehrung, der tiefe Respekt, den wir den dargestellten Personen entgegenbringen, daß eine gewisse Distanz zwischen dem Bilde und den Verehrenden inne gehalten wird, wie sie äußerlich durch Schranken — man denke an die Chorschranken — vermittelt wird, innerlich aber wieder durch den Ausdruck bedingt wird, den die Darstellung den Personen mitzuteilen weiß, oder besser dadurch, daß den Personen möglichst wenig an Ausdruck erlaubt wird. Zurückhaltung schon in der allzu individuellen Ausbildung des Gesichtes ist der Monumentalkunst Pflicht, so daß nicht der dargestellte als ein beliebiger Mensch wie andere empfunden wird, vor allem aber Zurückhaltung in allen Gefühlen, in allem, was uns die Figuren menschlich nahe bringen könnte, aber auch sie selbst ihre Haltung nach außen vergessen ließe. Denn damit verlieren die Gestalten die Herrschaft über sich und uns. Auch in dieser Herrschaft schreitet die archaische Kunst voran mit dem starren Blick geometrisch umschriebener Augen, den konstruierten Zügen, in denen keine Regung auf Inneres schließen läßt. Was die Sphinx an Rätseln und Geheimnis in ihrem Blick den Alten aufzugeben schien, das kehrt wieder in dem unenträtselbaren Ausdruck der Physiognomien byzantinischer Heiligen. Als Ausdruck der höchsten Erhabenheit, der H e i l i g k e i t scheint uns aber auch heute noch diese Darstellung unübertroffen. Die schöne Beherrscht-

Digitized by Google

heit klassisch antiker und gotischer Menschen erscheint uns wie ein völliges Sichselbstgenügen, ein Nichtbedürfen anderer Menschen, als Typus aristokratischer Würde und Vornehmheit. Die Personen ruhen ganz in sich. Erst die Barockkunst läßt die Dargestellten sich stärker an die Betrachter des Bildes wenden, zu ihnen sprechen, aber gern mit der befehlenden Geste, die zur Verehrung aufzufordern scheint und nicht selten auch mit einem nach außen gewandten Blick, der über die Menge absichtlich hinweggeht. Die Würde wird zum Hochmut wie in den Madonnen und den Porträts von Van Dyck.

Das Repräsentationsbild kommt am besten in der Darstellung der Einzelfigur zur Geltung, oder, sobald es sich um mehrere Personen handelt, wenn die übrigen der einen Figur unterworfen sind. Denn dann gewinnt die eine Figur an Bedeutung wie ein Herr durch seine Diener, ein Messias durch seine Jünger, ein Herrscher durch sein Gefolge oder ein patriarchalisch regierender Familienvater durch den Anhang seiner Familienmitglieder. Um diese Themen handelt es sich ja in der Monumentalkunst, mag eine Madonna oder ein Christus mit Heiligen, die Himmelskönigin mit Engeln, Kaiser Justinian mit seinen Ministern oder, wie in einem Bilde von Lebrun, der Kaufmann Jabach mit seiner Familie dargestellt sein. Auch hier ist die Bedingung der Monumentalität und Repräsentation, daß das Gefolge mitrepräsentiert und so an dem Vorzug der Hauptperson teilnimmt, assistiert. Auch sie müssen uns ansehen und aus dem Bilde heraussehen, die Gesellschaft darf nicht unter sich sein. Dadurch ist die Hauptperson nicht allein, und wir gelangen erst an den anderen vorbei, wie durch ein Vorzimmer zu ihr, sie ist geschützter vor uns. Die Distanz ist noch vermehrt. Schroff nebeneinanderstehend, symmetrisch zu beiden Seiten der Hauptfigur weisen sie in der byzantinischen Kunst mit ihrem starren Blick den Betrachter noch mehr in seine Schranken zurück. In der Gotik müssen an den Portalen die Gläubigen erst an den Reihen der Heiligen rechts und links vorbei, ehe sie zu der Madonna am Mittelpfeiler des Portals gelangen, im Tympanon aber neigen sich wohl Engel vor ihr, und es kommen vielleicht Heilige und empfehlen ihr einen Stifter, und diese geleitende, empfehlende Funktion, die höfische Protektion stimmt wohl zu dem vornehmen, aber weniger starren Charakter der gotischen Menschheit. Das was hier die Plastik am Portal darstellte, nahmen Renaissancealtarbilder auf, die räumliche Anordnung der Heiligen vor dem Thron der Madonna, indem aber das Thema in Gefahr war, zum intimen Bilde eines geschlossenen Kreises, der santa conversazione und zum verinnerlichten Thema des Andachtsbildes sich zu wandeln. Mit dem Uebergang zum Barock kehrt die repräsentative Note wieder, indem nun sowohl in die geleitende, durch den Raum



Digitized by Google

hinführende Anordnung wie in die lebendige Beziehung zur Madonna eine größere Aktivität hineinkommt, ein fortreißender Bewegungsstrom von einer Figur zur anderen, bis zur stürmenden Aufwärtsbewegung über die Stufen zum erhöhten Thron der Madonna, wie in Tizians Pesaro Madonna und stärker noch in der Antwerpener Madonna von Rubens. Dabei wenden sich die Heiligen zugleich an den Betrachter in einer dringlichen, ja aufdringlichen Weise, gestikulierend und auf die Madonna hinweisend, auch Gefühle wie die der Anbetung verstärkend mit ekstatischem Augenaufschlag, der sich rhetorisch und pathetisch an die Menge richtet. Hier werden die Begleiter förmlich zu Anwälten der Hauptfigur, wie Jünger, die die Lehre ihres Herrn in feuriger Beredsamkeit verbreiten. So ist auch die Komposition dieser Kunstwerke ganz durch die Absichten der Monumentalkunst bedingt. Nicht ästhetische Einordnung in das Bildganze, sondern Ueber- und Unterordnung der Figuren ist die Folge, starre Symmetrie in der ältesten Kunst mit der Betonung der Mitte und Hervorhebung der Hauptfigur durch verschiedenen Größenmaßstab, ein Prinzip, das noch lange nachwirkt im Mittelalter, dann lebendigere Unterordnung oder Zuordnung der Nebenfiguren, die sich durch Neigung freiwillig verkleinern oder durch die räumliche Anordnung wie im Portal die Mitte frei geben, und schließlich die Abstufung in der höhenwärts führenden barocken Komposition durch die höhere oder tiefere Stufe unter dem Thron. Hier wird in den kühnsten Bildern auch die Symmetrie aufgegeben, damit der Bewegungsstrom in einer Richtung schräg durchs Bild flutet. Wo aber in mehreren Rängen die Personen sich streifenhaft übereinander breiten, da bedeutet wieder im Sinne der Monumentalkunst der höhere Rang auch höhere Würde, und je mehr wir in der Kunst zurückgehen, werden wir das wieder gern mit Steigerung des Größenmaßstabes verbunden finden (einer scheinbar umgekehrten Perspektive), während mit fortschreitender Raum- und Körperillusion Höheres und Tieferes in der Charakteristik der Würde unterschieden werden, man denke an Raffaels Disputa. Da aber mit der Bewegung von unten hin zum Oberen auch bei symmetrischer Anordnung notwendig die Hauptfigur in die Tiefe rücken und dadurch perspektivisch verkleinert werden mußte, was wieder ihrer Bedeutung widersprach, so mußte auch von hier aus die Barockkunst zur Verlegung des Bedeutungszentrums an die Seite gelangen, so daß die Bewegung von links nach rechts statt von vorn nach hinten gehen konnte.

Am wenigsten liegen der Monumentalkunst die Darstellungen, in denen die erhöhte Person in einer geschichtlichen Situation, einer Handlung dargestellt wird. Denn hier ist die Gefahr, daß die Person sich uns entwendet, und die Umstände über sie Herr werden, daß

Digitized by Google

wir Geschichten erzählt bekommen, die uns neugierig den Vorgang betrachten, aber die Hauptperson darüber vergessen lassen. Oder es ist die Gefahr, daß wir den Vorgang nicht zu erfassen mögen, weil das Wirken der Person in dem Repräsentieren verloren geht. Diese beiden Absichten zu vereinen, Repräsentation, Hervorhebung der Hauptperson und Zukehrung zum Betrachten hin, und zugleich Handlung im Bilde, ist vielleicht die schwierigste, darum nicht geringste Aufgabe der Monumentalkunst. Ihre Prinzipien sind auch hier dieselben wie bei den Existenzbildern. Zunächst absoluter Figuralstil, so wie in den antiken und gotischen Reliefs, wo die Figuren die ganze Fläche füllen mit Person und Geberden. Als Andeutung der Situation dienen ein paar Vorsatzstücke, nicht größer und wichtiger, als die Faustworte sie bezeichnen würden, das sind Bäume, das sind Felsen. Das ist die Uebung des ganzen Mittelalters. Später in der Barockkunst, wo die Bewegung Raum erfordert, wird die Szenerie hinter die Figuren verlegt, diese treten an den Rand der Bühne und zugleich wird der Raum den Figuren dadurch angepaßt, daß seine Linien, Höhen und Tiefen mit den Accenten des Vorganges zwischen den Figuren zusammenfallen. Rafaels Teppichkartons sind das erste große Beispiel dafür. Man vermeidet das Gedränge von Personen, besonders in der klassischen Kunst, um die Figur als Person isolieren zu können und alles Tun in eine große Geberde legen zu können. Bei Kampfdarstellungen ist der Zweikampf die klassische Darstellung. Man hebt sie auch, wie in den ägyptischen Darstellungen und z. T. auch in der romanischen Kunst durch mehrfache Größe aus den übrigen heraus, indem in einem Kampf der König mit der Keule allein die Feinde in die Flucht zu jagen scheint, und tut auch damit nichts anderes, als unsere Geschichtsschreibung, wenn sie berichtet, daß Karl der Große da oder dort seine Feinde geschlagen habe, ohne daß er vielleicht einen Feind gesehen hatte. Die barocke Kunst aber schildert gern illusionistisch glaubhaft die Wirkung des Einzelnen auf die Menge, den Befehlshaber, der zu Roß aus der Masse herausragt und zwischen den Massen isoliert hier die Menge fortreißt, dort vor sich hertreibt, oder die Suggestionskraft des geistigen Führers, des Messias', Predigers, dessen Geistigkeit sich in körperliche Rhetorengeberden entlädt und die Menge, aus der Nähe in die Ferne weiter wirkend auf die Knie zwingt, wem fielen dabei nicht wieder Rafaels Teppichkartons ein oder den Standhaften, der sich gegen eine Welt von Widersachern verteidigt und in seiner stolzen Haltung vom Angeklagten zum Ankläger wird, das typische Gerichtsthema der kirchlichen Kunst der Renaissance und des Barock. So steht immer ein Einzelner anderen gegenüber, und wie im großen Schauspiel muß dieser als der Held

Digitized by Google

sich dem Betrachter zuwenden, die Hauptrolle spielen; die anderen rücken an die Seite, und indem sie irgendwie unterliegen, rücken sie in eine ähnliche Rolle hinein wie das Gefolge im Zeremonienbild. So gelingt es einer Verkündigung an Maria den Charakter einer Staatsaktion zu geben. Dort thronend die Fürstin, uns zugekehrt und nur leicht den Kopf dorthin wendend, woher der Engel kommt, dieser aber läuft nicht, wie im Renaissancerealismus, sondern kniet, beharrend, und das geschieht in der monumentalen Kunst des Mittelalters ohne Hintergrund, auf Goldgrund, oder es wird durch zwei plastische Figuren gestellt, die nicht einmal unmittelbar nebeneinander zu stehen brauchen, sondern rechts und links neben einem Portal repräsentieren. So wird auch mit symmetrisch feierlicher Anordnung ein Christus am Kreuz oder der beweinte Leichnam des Herrn zum erhabenen und herrschenden Mittelpunkt. Ein Thema, wie der ungläubige Thoma, das mit dem Betasten der Wunde, dem Zweifel des Jüngers aller Monumentalität so sehr widerspricht, wird etwa so dargestellt, daß Christus in der Mitte der Jünger wie ein Herr im Gefolge steht, und daß nun von der Seite sich mit tiefer Neigung Thomas naht, um zögernd die Hand an die Wunde zu legen, die Christus mit großer Geberde entblößt.

Hier werden nun gewisse Themen zum eigentlichen Feld der Betätigung für die Monumentalkunst, eben jene, in denen die Hauptperson Sieger bleibt. Das Monumentalbild wird zur Heldengeschichte, zwei Themen werden herrschend, leiblicher Kampf der politischen Darstellung, der Antike das Hauptthema, dem Mittelalter fremder, aber in der barocken Kunst eine Hauptaktion, und geistiger Kampf, vor allem der Ueberwinder im Leiden, der Held im Opfer, die Tragödie, das Märtyrerbild des Mittelalters. Grade im letzteren zeigt sich der Unterschied zwischen monumentaler und unmonumentaler Gesinnung, indem erstere ganz das Hauptgewicht legt auf die Art, wie sich die Person im Leiden bewährt, und wie ihr die Schmerzen und Peiniger nichts anhaben können, letztere aber auf das Schauspiel, den Vorgang, der sich dort abspielt, wobei vielleicht wie im 15. Jahrhundert die Henker und ihre mechanische Funktion die Hauptsache werden. Auch hier unterscheidet sich ältere und jüngere Kunst, indem in der älteren Kunst mit ihrer starren Repräsentation die Märtyrergeschichte, weil untergeordneten Ranges eine geringere Rolle spielt, wie denn überhaupt dargestellt, monumentalisiert zu werden, mit der älteren Zeit nur den höchst bedeutenden Personen vorbehalten blieb, während mit fortschreitender Zeit das Niveau sich herabsenkt und vom Denkmal zum Porträt die Kunst immer weitere Kreise um sich zieht. Bezeichnend für die archaisch byzantinische Kunst ist, daß sie auch die Darstellung des Leidens

Digitized by Google

Christi, besonders der Kreuzigung möglichst ganz vermeidet. So sind denn auch die dargestellten Märtyrerbilder nur durch das Beiwerk als solche kenntlich, ohne Ausdruck des Leidens und des Siegens im Leiden. Das hohe Mittelalter hat wohl den würdigsten Ausdruck für dieses Martyrium gefunden, die Haltung der Person, die Unbesiegtheit, und zugleich die Ergebung, Knien und Beten, die das Martyrium als Opfer, als Pflichterfüllung erkennen lassen, als Ergebung in einen höheren Willen. Der Illusionismus der Barockzeit hat auch hier die Realität des Martyriums sowohl nach Seite des Schrecken einflößenden Tuns der Henker wie nach Seite des Leidens, grausamer Qualen des Gemarterten gesteigert, so daß der Beschauer schon durch Mitleid für die Hauptperson eingenommen wird. Der Weg zur Intimität aber, der in diesem Mitgefühl liegt, wird nun durch den Ausdruck der Ekstase des Heiligen abgeschnitten, der die ergebene Haltung des Mittelalters steigert zum Ausdruck des Genusses am Leiden, zur Seligkeit. Das Auge sieht den Himmel offen, wo der Lohn winkt, und aus dem Engel mit der Märtyrerpalme herabschweben. So wird, und das ist in all diesen Geschichten der Sinn des Monumentalen, die monumentalisierte Person zugleich zum Vorbild, und ihr Tun wird, am stärksten in der Barockkunst, mit allen Mitteln der Verlockung zur Nachahmung empfohlen. Auch darin zeigt sich die Doppelstellung des Historienbildes und die Schwierigkeit seiner Monumentalisierung, es uns menschlich anzunähern, und doch als würdiger, erhabener in die genügende Distanz zu rücken.

Ueberblickt man den Entwicklungsverlauf der Monumentalkunst, so hat man den Eindruck, und gewisse Züge der Gesamtkultur bestätigen das, als ob in der ältesten Zeit die Mächte, die man verehrt, als so hoch über den Menschen, die verehren wollen, empfunden werden, daß die Symbole für dieses hoch und höher mühelos der Kunst zufließen. Etwas vom Despotismus und den Vorstellungen von zürnenden, strafenden Mächten drückt sich darin aus, aber auch von Sklaven, die in der Furcht des Herrn erzittern. Die Unnahbarkeit der hierarchisch feierlichen Darstellung stimmt zu den Vorstellungen, daß der Anblick des Höchsten vernichtend ist. Der Glaube an das Höhere ist so gefestigt, durch Tradition geheiligt, daß auch die Darstellung mehr der Tradition entsprechen, als lebendig sein muß, ja daß, wie man an die Autorität der Ueberlieferung, der Schrift glaubt, in dem zeremoniellen, aller Natur und bekannter Umgebung widersprechenden, strengen und abstrakten Linearstil am ehesten die Gewähr für etwas Althergebrachtes, Geheiligtes gegeben ist. Darum ist dieser Stil in allem, was Distanz, Feierlichkeit, Eindruck der Tradition, eines Fernen, Geheimnisvollen bedeutet, unstreitig am monu-

Digitized by Google

mentalsten, er setzt den Glauben, die Gewohnheit des Kultus am stärksten voraus. Es ist deshalb auch keineswegs richtig, es so darzustellen, als habe man diesen unwirklichen, linienhaften Stil in seiner Zeit als wirklich, als Nachbildung der Natur empfunden, der Gegensatz zwischen einer naturalistischen Volkskunst und einer strengeren Hofkunst war den Aegyptern geläufig und von Aeschylus wird berichtet, er habe von den Figuren des modernen Stiles gesagt, sie seien wohl wahrer, aber die älteren seien feierlicher. Natürlich hätte man schon in jener Zeit sagen können, daß die Natur nicht so aussieht, wie die Bilder, so wie man ja auch über den Gegensatz vom Begriff zur Natur im Mittelalter philosophierte, aber man wollte diese Bilder nicht anders, weil man sich begnügte mit der Ueberlieferung, der heiligen Schrift, und gar nicht fragte, ob die Wirklichkeit, für die das Bild oder Wort zeugte, auch in dem Sinne existierte oder existiert hatte, wie es überliefert war. Man traute dem Buchstaben und zweifelte nicht. Das Monument war eine Art von Bilderschrift, Ueberlieferung im Lapidarstil.

Das ist in der Gotik, die wir vom Gesichtspunkt der Monumentalkunst als die klassische Monumentalkunst bezeichnen können und der im Altertum etwas die Kunst des 5. Jahrhunderts entspricht, schon anders geworden. Hier hat man offenbar ein Ideal von Vornehmheit, das weniger ausschließlich über allem thront und sich nicht möglichst den Blicken verbirgt; sondern eine aristokratische Gesellschaft fühlt sich selber als gesetzgebend und formt nun auch die Ueberlieferung nach ihrem Bild von menschlicher Vornehmheit und Würde. Göttliche und sagenhafte Gestalten treten dadurch in einen Kreis von Gleichgesinnten und Gleichberechtigten hinein, im Bilde nur insoweit idealisiert, als diese Gesellschaft sich selber ein Ideal gesetzt hatte und erfüllt war von Regeln des Benehmens, der Zucht, des Anstandes und der Selbstbeherrschung. Das macht grade die gotische Kunst so menschlich verständlich und doch so ideal. Das Bedürfnis aber nach Person und Personenverehrung, wie es das Leben an den Ritterhöfen als Frauenkult und Mannendienst hervorgebracht hatte, zeigt sich nirgends stärker als in der Tatsache, daß, was nun irgendwie diesen Leuten verehrungswürdig erschien, ihnen zur Person wurde und monumental dargestellt wurde, Wissenschaften sowohl wie die Beschäftigungen der Tages- und Jahreszeiten und die Tugenden des Menschen. An der Ueberlieferung rüttelt man auch jetzt nicht, die Tradition heiligt auch jetzt noch das Alte, aber man deutet es aus, bis es die lebendige, dieser Zeit genehme Gestalt und Würde gewonnen hat.

In der Barockkunst aber scheint es, als ob all dieses Deklamieren nach außen, dieses Befehlen und Empfehlen seitens der Gefolgsleute,

Digitized by Google

dieser rhetorische Augenaufschlag erst die Bedeutung erringen, um die Verehrung werben möchte, die in den älteren Stilen vorausgesetzt werden. Alles pompöse Entfalten und Zurechtsetzen persönlicher Kraft und gespielter Leidenschaft hat etwas Aufdringliches, als ob die Herrschaft über die Seelen im Begriff sei, ihnen zu entgleiten, oder entglitten war. Alles macht hier erst Propaganda für etwas, das eigentlich das Monument voraussetzen mußte, wenn es als solches gerechtfertigt sein will. Daher verstehen wir auch den Illusionismus dieser Kunst. Alles was seine Herrschaft über Seelen noch behaupten muß, wird gut tun, sich nicht zu entfernen, sonst bricht der Aufruhr los. Ein Bild, das als Bild die Abwesenheit des Verehrten deutlich kundgegeben hätte, war in Gefahr auch gleichgültig zu werden. Mit der bloßen Ueberlieferung übermenschlicher Taten und Gestalten war dem kritischen, durch die Empirie der neuen Zeit geschulten Sinn nicht mehr Genüge getan, die Künstler mußten sich bemühen, die Gestalten in ihrer Imposantheit übermächtig, in dieser Uebermacht aber als möglich zu schildern und die persönliche Anwesenheit durch den Realismus der Malerei vorzutäuschen. In den Kirchen taten dann das Zwielicht des Raumes, der von außen auf das Bild geleitete, wirkliche Lichtstrom ein Uebriges, die Grenzen von Bild und Wirklichkeit und von Monument und persönlicher Anwesenheit zu verwischen. Es ist klar, daß nun denen, die diese Inszenesetzung besorgten, den Höflingen, der Priesterschaft, dieser Widerspruch zwischen gewolltem Effekt und Mitteln, die durch den Zweck geheiligt wurden, bewußt sein mußte, daß man eine absichtliche Täuschung bezweckte. So ist diese barocke Kunst, ohne in jedem Betracht die Kunst der Jesuiten zu sein, doch im tiefsten Grunde jesuitisch. Diese Täuschung braucht nicht so weit zu gehen, daß man an die, denen man Geltung verschaffen wollte, nicht glaubte. Im Gegenteil! Ludwig XIV. glaubte sicherlich an das L'état c'est moi. Nur darin, daß man einer zum Abfall geneigten Masse etwas vorspielen mußte, daß man sich an diejenigen wenden mußte, die eigentlich tief unter ihnen stehen sollten, darin liegt der Zwiespalt und liegt neben allem fortreißenden Schwung und aller Imposantheit auch die Grobheit der Kunstmittel beschlossen. Das aristokratische Prinzip der gegenseitigen Anerkennng und Aufstellung eines Ideals über sich, ist dem imperialistischen gewichen, der Menge gleichzeitig dienen zu müssen, während man sie beherrscht. Etwas Demagogisches liegt in dieser Kunst. Vom Standpunkt der Monumentalkunst liegt die eigentliche Dissonanz darin, daß mit dem Illusionismus zwar die Lebendigkeit der unmittelbaren Wirkung der Persönlichkeit gesteigert wird, diese Lebendigkeit aber vergessen läßt, daß es nur ein Monument ist, ein Fortleben in der Tradition. Die

Digitized by Google

Augenblickswirkung wird der Ewigkeitswirkung geopfert, das Monumentale, nur Erinnernde widerspricht der augenblicklichen Persönlichkeitswirkung und diese wiederum dem Monumentalen. So ist in der Barockkunst in der Tat schon eine Zersetzung der Monumentalkunst enthalten, und wir begreifen, warum wir heute, wenn wir monumentale Kunst wieder zu beleben versuchen, unsere Blicke über die Barockkunst hinweg zur klassischen, und noch lieber zur mittelalterlichen oder altägyptischen Kunst zurücklenken.

Digitized by Google

# Der internationale Zusammenhang in den philosophischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts [1]).

Von

**Georg Misch.**

Die Geschichte der Philosophie seit dem Abschluß der Aufklärungsepoche, seit Kant und der großen Revolution, stellt sich nicht mehr als ein solches Zusammenwirken der führenden Denker der verschiedenen Nationen dar, wie es das 17. und 18. Jahrhundert zeigte, wo die übernationale Einheit der philosophischen Arbeit sich unmittelbar in einer gemeinsamen Form des Aufbaus der einzelnen Systeme ausprägte. Die Entwicklung vollzog sich vielmehr in verschiedenen für sich fortgehenden Bewegungen, deren jede in einem bestimmten Volk ihren Ursprung und ihre Hauptentfaltung hatte. Das führte zu einer veränderten Lage der europäischen Philosophie: in dieser erschienen selbst die altüberlieferten sachlichen Gegensätze im erkenntnistheoretischen Standpunkte, die sich trotz Kant behaupteten, wie Idealismus und Positivismus, Rationalismus und Empirismus, in ihrer Ausprägung zunächst an die Eigenart der nationalen Geistesentwicklung gebunden, die in der Philosophie sich zum Bewußtsein ihrer selbst erhob. So erscheint jetzt die Sonderung nach Nationalitäten, wie man sie für das 19. Jahrhundert, abweichend von den früheren Epochen, der Darstellung der Philosophie zugrunde zu legen pflegt, auch sachlich gerechtfertigt: als Ausdruck einer Differenzierung des philosophischen Betriebes, die dem Nationalbewußtsein des 19. Jahrhunderts entsprach. Von dieser Sachlage muß man ausgehen, wenn man nach den übergreifenden Entwicklungstendenzen fragt, in denen die philo-

1) Diese Uebersicht ist vor einigen Jahren (1911) zusammen mit Hermann Nohl verfaßt, als Abschluß unserer gemeinsamen Arbeit an der Neu-Ausgabe von Ueberwegs Grundriß Bd. IV, dem sie als Einleitung dienen sollte. Damals gedruckt, aber nicht veröffentlicht, dürfte sie bei der gegenwärtigen Lage der internationalen Beziehungen jetzt (März 1915) auch für sich von Interesse sein, da sie von den neuen Einstellungen noch nicht beeinflußt ist.

Digitized by Google

sophischen Bewegungen der verschiedenen Länder unter einander zusammenhängen.

Grade dort, wo die Philosophie systematische Gestalt und zugleich beherrschenden Einfluß auf Leben und Wissenschaft gewann, wie das im Deutschen Idealismus und im Positivismus von Comte der Fall war, hat sie in einer solchen Kontinuität des nationalen Geistes gestanden. Als diese Systeme sich dann auflösten, betraf die Auflösung weniger ihren Gehalt als ihre systematische Form, und blieben daher nicht allgemein anerkannte Richtlinien für den Aufbau der Philosophie zurück, sondern das, was als der feste Halt erschien, waren die Einzelwissenschaften: ihnen sollte der philosophische Geist nunmehr immanent sein. Diese positive Wendung war die Kehrseite einer andern, die gleichfalls mit der Auflösung des Systemgeistes kam: der »Rehabilitation der individuellen Subjektivität«[1]) in der Stellung der Philosophie zum Leben. Auch diese Wendung hat sich damals allgemein, auf der Grundlage eines neu als geistige Bewegung auftretenden Irrationalismus, in einer Reihe genialer Einzelerscheinungen aus allen Ländern des europäischen Kulturkreises geltend gemacht; sie beherrschte die moderne Literatur, Kunst und Musik und hat so mitten in der Zersetzung den »Weltbegriff« der Philosophie gegenwärtig gehalten. Diesem neuen befreienden Ursprung einer Philosophie des Lebens trat also als ebenso internationales Ereignis, jene ‚Immanenz' der Philosophie in den positiven Wissenschaften gegenüber: daß die großen positiven Forscher durch ihre universale Richtung und methodische Haltung zu Repräsentanten der wissenschaftlichen Philosophie wurden.

Aber dabei kam es wiederum nur auf einem Teilgebiet der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis, das freilich für das ganze genommen wurde, in den Naturwissenschaften und in der naturwissenschaftlichen Psychologie, deren Ausbildung eine der sichtbarsten Leistungen des Jahrhunderts war, zu einer fruchtbaren internationalen Wechselwirkung der philosophischen Bestrebungen: sie konnte eintreten, weil durch die neuen universalen Prinzipien, zu denen die Naturerkenntnis selber sich erhoben hatte (Energiegesetz, Evolutionslehre), die sachliche Einheit für eine neue Weltansicht erreichbar geworden schien. Aber bereits in der Mathematik, deren Betrieb ebenso wie der der Naturwissenschaften von Haus aus international ist, setzte die Tendenz zu einer europäischen Philosophie aus; es bereiteten sich zwar schon seit den dreißiger Jahren durch einzelne philosophische Köpfe unter den Mathematikern der verschiedenen Kulturvölker neue Wendungen vor, aber dieses philosophisch bedeutsame Neue hielt sich lange Zeit in der Fachwissenschaft zurück, um erst

1) Ausdruck von J. H. Fichte.

Digitized by Google

seit den 90 er Jahren in die allgemeine logische Bewegung befruchtend einzutreten, die inzwischen zu seiner Aufnahme wieder fähig geworden war. Und gar in den Geisteswissenschaften blieben die sachlichen Gegensätze in der Begründung noch eng mit der nationalen Geisteshaltung verknüpft, obwohl die geistig-geschichtliche Wirklichkeit ähnlich wie in Deutschland auch in England und Frankreich durch eine Blütezeit der Geschichtschreibung als Problem für die Philosophie sichtbar gemacht worden war.

Die Philosophie selber aber als selbständige Wissenschaft wurde zum Problem. Sie hatte ihre Selbständigkeit im ersten Drittel des Jahrhunderts in den großen Systemen behauptet, die konstruktive Form von Systematik, die ihr überliefert war, war damals noch einmal mit modernen Mitteln versucht worden, als dialektische Deutung der Lebenstotalität aus der Einheit des Sinnes und als hierarchischer Aufbau des Kosmos der Einzelwissenschaften aus dem Glauben an die universale Tragweite der Naturgesetzlichkeit — aber nur, um auf beiden entgegengesetzten Höhepunkten, in Hegel wie in Comte, unmittelbar nach der Vollendung zu zerbrechen. So vollendete sich nunmehr, gesteigert durch die Entwicklung des historischen Bewußtseins, die Bewegung, die vom 18. Jahrhundert her auf Widerlegung aller konstruierenden Metaphysik gerichtet war, die den Weltzusammenhang in einen Begriffszusammenhang aufzulösen unternimmt. Und selbst das, was als ‚Richtung auf das System' zurückblieb, bog das System ins Dynamische zurück, indem es sich einstellte in die allgemeine Umwendung, durch die seit Fichte der Tat- und Prozeßcharakter des Lebens und seiner begrifflichen Bewältigung in den Mittelpunkt der Philosophie gerückt war. Das war das transzendentale Gegenbild zu der Tatsache, daß mit der bestimmenden Macht, die das Anwachsen der positiven Wissenschaften und die Organisation der Gesellschaft auf den Einzelnen übte, auch die philosophische Produktion in die Entwicklung einer allgemeinen, unpersönlichen, unaufhörlich fortschreitenden Arbeit hineingezogen wurde, und damit den neuen, antikonstruktiven, wissenschaftlichen Charakter eines unabschließbaren Prozesses bekam, der sich an das Gegebene hält und dem Zusammenwirken aller Forscher anvertraut ist. Es ergab sich die Einsicht in die Kontinuität der wissenschaftlichen Begriffsbildung, die den einzelnen Forscher bindet. Und wie diese Einsicht von der mathematisch-naturwissenschaftlich orientierten Philosophie herausgearbeitet wurde — von der positivistischen und tiefer dann der neukantischen —, kam aus der geschichtlichen Besinnung ein entsprechender Blick, welcher — in Nietzsche und tiefer dann in Dilthey — zeigte, daß die Bildung der Weltansichts-Systeme selber

Digitized by Google

einer Gesetzlichkeit unterworfen ist, die sie über das Subjektive hinaushebt und auch ihnen eine objektive Gültigkeit verbürgt, doch von anderer, lebenswahrer Art als die Gültigkeit einzelwissenschaftlicher Sätze.

Die Einheit der Philosophie zerriß, entsprechend jener Doppelbewegung, die eine genialische Lebensphilosophie neben der Immanenz des philosophischen Geistes in den Wissenschaften zeitigte, zunächst in eine Philosophie als Weltanschauung und eine Philosophie als Wissenschaft — bis zu dem Maße, daß bei führenden Denkern (Dühring-Riehl) Begriffsbestimmungen der Philosophie hervortraten, nach denen diese Zweiheit zum Wesen der Philosophie überhaupt gehörte: womit die zeitgeschichtliche Lage, aus der diese Definition abstrahiert war, in Permanenz erklärt wurde. Eigentümliche hypothetische Gebilde einer induktiven Metaphysik suchten diesen Riß zu überwinden, vermochten aber bei aller Wissenschaftlichkeit des empirischen Unterbaus und des Sichbescheidens mit relativem Abschluß weder den strengen Anforderungen an wissenschaftliches Erfahrungsdenken noch dem lebenswahren Gehalt ursprünglicher Metaphysik gerecht zu werden und gelangten so als rückständige Mischbildungen nicht über die Bedeutung persönlicher Lehrmeinungen von pantheistischem Gehalt hinaus. In dieser Lage arbeitete sich inmitten von Gärungen, Auflösungen und Vermittlungsversuchen, die mit Hilfe der Teleologie Brücken bauten, erst einmal die Richtung auf Wissenschaftlichkeit in der Philosophie von speziellen Anfängen her heraus: in Erkenntnistheorie, Psychologie, die zeitweilig für alle Bedürfnisse nach Aufklärung zulänglich schien und selbst die Logik in sich hereinzog, Soziologie, Methodenlehre, Aufteilung in Spezialdisziplinen. Dabei ließ die vorherrschende Orientierung an der Naturerkenntnis, an ihrem Aufbau und ihrer Methode, innerhalb dieser mannigfaltigen Bemühungen um Erneuerung der Philosophie noch einen weiteren Gegensatz in Deutschland erscheinen, wo der Versuch gemacht wurde, in der Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften und aus dem Gewahren des Lebens in der Geschichte heraus Philosophie zu entwickeln. Hinter dieser Mehrheit methodisch sich zurichtender Denkformen, die keinen gemeinsamen Boden der Diskussion zuließen, schien die zentrale Einheit und organisatorische Kraft der Philosophie immer weiter zu verschwinden. Durch den ganzen Zeitraum hin suchte man nun zwar durch Rückgang auf entscheidende frühere Denker, die, wie vor allem Kant, als Richtpunkte anerkannt waren, den Anschluß an die große Philosophie und einen festen Problemzusammenhang wieder zu gewinnen. Aber die Verschiedenheit dieser Ansätze, bei denen Aristoteles neben Plato, Hume wieder neben Kant, Kant selber

Digitized by Google

erst allmählich in dem ganzen Zusammenhang der Kritiken, dann nach Fichte wieder Hegel und Leibniz erschienen, spiegelte die suchende Fortbewegung des Denkens, die schließlich auf sachliche Auseinandersetzungen und Feststellungen hindrängte. Die Geschichte der Philosophie, die in allen Ländern in immer breiterer Einzelforschung einen wesentlichen Teil der Arbeit in Anspruch nahm, besaß in dem Gedanken der Kontinuität der Gesamtentwicklung, in der jeder Denker als ein Moment zu verstehen wäre, ein Mittel, die Einheit der Philosophie festzuhalten, aber grade bei dieser Intention zeigte sich die Unabtrennbarkeit eines philosophischen Verständnisses der Historie von den systematischen Einsichten, die Geschichte für sich allein nicht zu geben vermag.

Diese Tendenzen klärten sich im Verlaufe des letzten Drittels des Jahrhunderts fortschreitend auf. Und wie sie sich mit ihrer Durchbildung zugleich erweiterten, entstand von selber wieder der Zug zur Universalität, der den Boden für Verständigungen bereitete. Aber erst die Entwicklungen seit dem Ende des Jahrhunderts, die von der Gewißheit getragen wurden, daß eine Wiedergeburt der Philosophie im Werke sei, führten eine gesteigerte Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Nationen wie innerhalb der einzelnen herbei (Internationaler Kongreß für Philosophie, 1900 gelegentlich der Weltausstellung in Paris begründet, internationale Revuen und Bibliographie). Hierbei lag die verbindende Kraft weniger in einem festumgrenzten Begriff exakt-wissenschaftlicher Philosophie, als in einer Rückwendung auf das Ganze der Philosophie: die Vertiefung in die logischen Fundamente, die Ausbreitung der logischen Analyse auf die Gesamtheit der Gegenstandsgebiete, die Kant in seinen drei Kritiken dramatisch aufgebaut hatte, mit dem Blick für ihre sachlichen Grundstrukturen, und ein neues Gewahren der seelischen Lebendigkeit, des objektiven Gehaltes unserer gestaltenden Energien und des gegenständlichen Sinnes der Erlebnisse: das ging dabei zusammen mit einem wiedererwachten metaphysischen und religiösen Bedürfnis, das das Urphänomen des Lebens wieder in Sicht brachte. Dieses war außerhalb des Wissenschaftsbetriebes entstanden und forderte nun für die ganze Lebensproblematik, die von der europäischen Literatur heraufgehoben war, mit neuen Ausdrucksmitteln — dank Nietzsche — in der Hand, Entscheidungen durch philosophische Wissenschaft.

Soweit lassen sich allgemeine Tendenzen feststellen, die die ganze Entwicklung umspannen. Sie sondern sich nun aber nach den verschiedenen Ländern, entsprechend dem Sachverhalt, den wir voranstellten. Drei große Bewegungen kamen, wie Dilthey das gezeigt

Digitized by Google

hat [1]), kontinuierlich aus dem 18. Jahrhundert herauf: der deutsche Idealismus, der französische und englische Positivismus und die analytisch-psychologische Richtung, der die schottische Schule die erste wissenschaftliche Gestalt gegeben hatte.

Die mächtigste dieser Bewegungen war die deutsche von Kant und Goethe bis Hegel, Schleiermacher und Herbart. Die stürmische Entwicklung des deutschen Geistes im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts hatte im engsten Zusammenwirken von Dichtung, Wissenschaft und Philosophie zu einer neuen geistigen Welt geführt, mit neuen Begriffen, neuen Methoden und Lebensidealen. Deutschland bekam dadurch eine Zeitlang die Führung, die bisher nacheinander Italien, Frankreich und England besessen hatten. Die lebendige Kraft dieses Idealismus ist auch nach dem Fall seiner metaphysischen Form wirksam geblieben. Es ist eine irrige Schultradition, mit Hegels Tod das Ende und dann einen neuen Anfang der philosophischen Bewegung in den 60er Jahren mit dem Rückgang auf Kant anzusetzen, der die Verbindung von Philosophie und Naturwissenschaft durch Erkenntnistheorie und Sinnespsychologie herstellte. Die idealistische ‚Metaphysik', die der Positivismus vorfand, war in Deutschland — anders als in Frankreich, wo die Sachlage durch das Drei-Stadien-Gesetz formuliert wurde — keine rückständige, sondern barg in sich die progressiven Tendenzen; nur die spekulative Verfassung der deutschen Philosophie mußte sich auflösen, ihr Gehalt aber wurde frei und konnte in die positive Forschung eingehen, um von ihr aus schließlich wieder zur Philosophie zurückzugelangen, gesättigt mit Empirie und Lebensnähe. Das Freiwerden vor allem des Hegelschen Geistes war ein Hauptmoment bei der Entfaltung der historischen Wissenschaften von der politischen Oekonomie bis zur Theologie, von Karl Marx bis zu Chr. F. Baur hin. In den Bemühungen um Begründung einer »Völkerpsychologie« blieben, im Gegensatz zu der Soziologie des Auslandes, die deutschen Gedanken vom überindividuellen Geist und Leben mitten in der individual-psychologischen Einstellung wirksam, und die Mehrzahl der späterhin führenden Denker ist durch diesen Kreis hindurchgegangen. Auch die begriffliche Arbeit der nachkantischen Generation wurde weitergeführt, durch den entscheidenden Fortsetzer der theoretischen Philosophie in der mittleren Zeit, durch Lotze [2]). Und es ist bis in die Gegenwart

---

1) Dilthey, Die drei Grundformen der Systeme, Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XI S. 557, abgedruckt in Bd. III seiner Gesammelten Schriften.

2) Vgl. meine Darstellung Lotzes in der Einleitung zur Neuausgabe seiner Logik, Lpz. 1912, Philos. Bibliothek Bd. 141 S. IX—XCI.

Digitized by Google

auch für uns eine umfassende Aufgabe geblieben, was in eingeengterem Sinne von Taine und Green um 1870 als Aufgabe der außerdeutschen Philosophie formuliert wurde: den Ideengehalt der deutschen Bewegung für die Wissenschaft ganz auszuschöpfen.

Aber während die deutschen Gedanken alsbald durch die allgemeine Literatur so gut wie durch die Philosophie in die andern Länder einströmten, sonderte sich Deutschland selber von den andern Völkern. Es ist ein wesentliches Moment in der Entwicklung der deutschen Philosophie gewesen, daß sie für eine lange Zeit vorwiegend aus sich selber lebend die Tendenzen des Auslandes, vor allem den Positivismus im Anschluß an die exakten Naturwissenschaften und die wissenschaftliche Psychologie, so gut wie völlig ignorierte. Erst die Ende der zwanziger Jahre beginnende Reaktion gegen die idealistischen Systeme, die mit einer allgemeinen Wendung zur Psychologie einsetzte und ihre Triebkraft vor allem aus dem Verlangen nach Kausalerklärung zwecks Herrschaft über das Leben zog, hat mit vollem Bewußtsein der Versäumnis[1]) ihre Waffen aus England und Frankreich geholt, und diese Einwirkung ist damals zusammen mit dem anwachsenden Selbstbewußtsein der nun auch in Deutschland sich wieder entwickelnden exakten Naturwissenschaften und der neu konstituierten philologisch-historischen Forschung für die Weiterbildung unsrer Philosophie entscheidend gewesen. Seit den fünfziger Jahren haben wir auch in Deutschland Richtungen, die unabhängig von der Kontinuität der idealistischen Entwicklung in naturwissenschaftlichem Geiste und von der Psychologie aus vorwärts gehen. Und für die philosophische Arbeit überhaupt wurde damals die Einsicht gewonnen, daß sie den Zusammenhang mit den Erfahrungswissenschaften nie verlieren darf; daß insbesondere eine Trennung zwischen philosophischer und wissenschaftlicher Behandlung eines Gebietes unhaltbar ist in dem Sinne, als ob es eine von der Natur-, Sprach- oder Geisteswissenschaft gesonderte Natur-, Sprach- oder Geistesphilosophie gäbe, die einen Wert für sich hätte. Aber diese Erneuerung des Zusammenhanges mit den Einzelwissenschaften trat zunächst als eine Beschränkung der Philosophie auf, die den produktiven Sinn des philosophischen Verhaltens aufhob: nur im Zusammennehmen der fertigen Resultate der wissenschaftlichen Analyse schien die Philosophie, hinterherkommend als Erkenntnistheorie oder auch als induktive Metaphysik, eine

1) Z. B. Beneke, Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, 1832: »Nur wir Deutsche sind ausgeschieden aus diesem Verbande und wie durch unübersteigliche Schranken von allen übrigen Völkern getrennt. Während wir diese für von allem wahren philosophischen Geist entblößt erklären, betrachten sie uns als Schwärmer. . .«.



Digitized by Google

selbständige Funktion als Wissenschaft ausüben zu können. Ja die empiristische Lage, durch die die geistige Bewegung um die Mitte des Jahrhunderts hindurchging, führte zu Ausschreitungen, in denen die Philosophie sich zu verlieren drohte, als Materialismus, Psychologismus[1]) und Historizismus. Und dem gegenüber machte sich dann schrittweis die Besinnung auf die Schranken des Positivismus und auf die Eigengesetzlichkeit der geistigen Welt und die dem deutschen Geist eigentümlichen Leistungen in der kritischen Philosophie, Logik und den Geisteswissenschaften wieder geltend. Die deutsche Arbeit konzentrierte sich von neuem auf sich selbst: ein Prozeß, der nur ganz äußerlich durch die Rückwendung auf Kant und seine Nachfolger und die historische Durchforschung der deutschen Bewegung bezeichnet wird.

Die verschiedenen Tendenzen, aus denen eine neue wissenschaftliche Lage der deutschen Philosophie sich bilden wollte, standen bei ihrem ersten Hervortreten in den 60er und 70er Jahren noch unter der empiristischen Konstellation, der sie ihre eigentliche Meinung anglichen — die ersten Führer der Kantbewegung sowohl wie Dilthey oder Franz Brentano — und gelangten erst im Verlaufe ihrer Entwicklung dazu, sich selber logisch zu verstehen. Dabei drang schließlich entscheidend vor eine allgemeine Tendenz, über den Ausgang vom Subjekt hinauszukommen, und eine Richtung auf die sachlichen Zusammenhänge, die am Gegebenen als wesensnotwendig einleuchten. Sie ermöglichte den wesentlichen Fortschritt: das moderne Prinzip der Hingabe an das Gegebene und Erlebte in der Philosophie durchzuführen, ohne dem Positivismus zu verfallen. Und damit war zugleich eine Verständigung zwischen vorher getrennt arbeitenden Schulen angebahnt. Am sichtbarsten zwischen dem innerlich umgewandelten Kantischen Apriorismus und dem ‚Objektivismus', auf den insbesondere von Oesterreich aus hingearbeitet worden war. Dort hatte der Katholizismus mit seiner Schulung in der Logik und Technik der Philosophie als Komplement für die Absonderung von dem reformatorischen Gehalt und Struktur-Denken des Deutschen Idealismus eine Tradition festgehalten, von der aus die distinguierende, definierende Geisteshaltung, in Verbindung gesetzt mit Mathematik und naturwissenschaftlicher Methode, in das moderne analytische Denken hinübergeführt wurde. Mit dem allenthalben anwachsenden Sinn für die Begrifflichkeit werden Probleme der vorkritischen Philosophie, die durch Kant verschüttet worden waren, wieder allgemein sicht-

1) Der Ausdruck bei K. Prantl, Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, 1852.

Digitized by Google

bar. Aber an die Stelle des dialektischen Spiels mit Denkmöglichkeiten ist das sachhaltige Durchprobieren der Erlebensmöglichkeiten getreten. Die Hegelsche Intention auf eine höhere Logik des lebendigen Begriffs ist wieder gegenwärtig geworden, von der Geistesphilosophie aus, die klar macht, daß die Identität von geistigem Leben und Geschichte ein Verständnis aus Erlebnis in Wesensbegriffen ermöglicht. Auch hier kommen Tendenzen von verschiedener Herkunft — die Durchbildung jenes Verstehens in der Geistesgeschichte und die umfassende Bemühung um eine Phänomenologie — zusammen und beginnen einander zu ergänzen. Die Tendenz auf eine Sachlogik greift weiter: in der Domäne der Lebensphilosophie, die von der genialen Subjektivität beherrscht war, sucht der neue wissenschaftliche Geist mit strengen Methoden Fuß zu fassen, um auch im Irrationalen Struktur zu finden. Und die Verbindung der Philosophie mit der Einzelforschung gewinnt einen über die Erkenntnistheorie hinausführenden Sinn: wo das philosophische Verhalten wieder in die Realitäten selber glaubt eindringen zu können, weiß sich diese Intention gebunden an ein Darinnensein des Denkens in der Anschauung des konkreten Ganzen, das nur durch unmittelbare Berührung mit dem Stoff in handanlegender analytischer Arbeit an ihm wahr und fruchtbar festzuhalten ist[1]). Bei diesen modernen Wendungen gewann die deutsche Philosophie Fühlung mit Tendenzen, die aus Frankreich herüberkamen. —

Frankreich und England waren im 19. Jahrhundert von vornherein durch eine aus dem 18. Jahrhundert stammende Gemeinsamkeit der empirischen und praktischen Richtung verbunden; dazu kam gleich im Anfang des Jahrhunderts die Einwirkung der schottischen Schule, die in dem Lande der großen Revolution stärker und folgenreicher als in Deutschland (Jakobi, Fries, Beneke, Herbart) und ähnlich wirksam wie in Amerika war, wo sie an dem Puritanertum einen Rückhalt hatte. Vor allem entwickelte sich in diesen beiden Ländern die überkommene Bewegung auf Erfahrungswissen, Fortschritt der Intelligenz und Gesellschaftsform kontinuierlich und in gegenseitiger Steigerung fort; ein Symbol dafür ist der Bund von Auguste Comte, dem Systematiker der Positiven Philosophie, die, von der Kontinuität des naturwissenschaftlichen Geistes getragen, in der Soziologie gipfelte, und J. St. Mill, dem Fortsetzer des Utilitarianismus, der die klassische Logik des Empirismus, Natur- und Geisteswissen-

1) Zu diesem Absatz vgl. meinen Aufsatz: Goethe, Plato, Kant in Logos V, 3, 1915.



Digitized by Google

schaften umfassend, brachte. Und durch Lamarck und Darwin ist die Ausscheidung des konstruktiven Vernunftprinzips aus der Analyse der Natur repräsentiert. Aber während in England die Weiterbildung der Erfahrungsphilosophie ständig fortging und mit der Evolutionslehre zu Spencers kosmologischem System, zu der Förderung einer empirischen Moralwissenschaft und zum Einbau der Ethnologie zwischen Natur- und Geisteswissenschaft führte, womit denn auch hier und ohne die Uebergriffe der physiologischen Psychologie die Eine grade Linie hergestellt war, die der Empirismus braucht, um alle Lebenseinheit in Komplexe von Gleichförmigkeiten des Geschehens aufzulösen, die eine grade Linie von der physikalischen Natur zum Organismus vom Organismus zum Menschen und der Geschichte: wurde ihre Kraft in Frankreich zurückgedrängt durch eine in eklektischem Fahrwasser schwimmende spiritualistische Schulphilosophie, an die sich in der Reaktionszeit, wo de Maistre den Ultramontanismus begründete, Harmonisierungen mit den christlichen Dogmen anschlossen — eine Richtung, die auch in Deutschland (spekulativer Theismus) und Italien ihre Analogien hatte; sie war es eigentlich, die die philosophische Spekulation in den Mißkredit reaktionärer Metaphysik gebracht hat. Bis nach der letzten Revolution mit dem Freiwerden des Comte'schen Geistes aus den Fesseln des Systems der positivistische Gedanke zur beherrschenden Macht im geistig-gesellschaftlichen Leben der Nation wurde und, von der Rückwirkung Mills und Spencers sowie durch die Einführung der deutschen Experimentalpsychologie unterstützt, zu einer Ausbreitung auf die unterschiedenen philosophischen Disziplinen, insbesondere Ethik, Philosophie der Geschichte und Gesellschaft kam, die auf alle Kulturländer gewirkt hat.

Daneben aber ging in Frankreich wie in England eine stille Arbeit der idealistischen Richtungen im Schulbetrieb der Philosophie fort und sammelte sich im deutschen Kritizismus. Der Stellung Lotzes innerhalb der Auflösungen der mittleren Zeit des Jahrhunderts entspricht die von Renouvier und Lachelier in Frankreich, von Green und Bradley in England. In England — und ähnlich in Amerika — hatte sich gegenüber dem Empirismus die Verknüpfung der schottischen Schule, die sich auf den Universitäten erhielt, mit der Transzendentalphilosophie vollzogen (Carlyle, Hamilton), die hier, wo der Empirismus sich fortlaufend mit ihr auseinandersetzte, eigene Wendungen nahm. Seit den 60er Jahren kamen in Schottland und Oxford Systeme des ‚Critical Idealism' zur Ausbildung, bei denen neben Kant auch Hegel zur Herrschaft gelangte. Auch hier sonderten sich ähnlich wie in Deutschland die Richtungen: dem Dualismus und ‚Per-

Digitized by Google

sonal Idealism', der auf Ethik und Religionsphilosophie ausging, trat ein Critical ‚Realism' und logischer Objektivismus gegenüber, beide von den verwandten deutschen Denkern beeinflußt. Und der traditionelle utilitarische Empirismus erhielt in einer letzten Reaktion gegen den Intellektualismus der Kritizisten eine idealistische Form in dem Pragmatismus, der die Denker von Oxford mit dem wirksamsten amerikanischen Philosophen, William James, verband und von Amerika aus auf den Kontinent hinübergriff. In Frankreich hatte sich aus dem unmittelbaren Zusammenhang der Bewegung, die zu Comtes System führte, eine ideologische Richtung abgezweigt, die von den Schotten beeinflußt, in den Analysen Maine de Birans zur Aktivitätslehre kam; auch hier wurde Kant aufgenommen und förderte im Neokritizismus die Befreiung der Schulphilosophie von der eklektischen Spekulation. Aber erst in der neuen Gestaltung, die der Gegenwart angehört, gelangte dieser französische Spiritualismus zu allgemeinerer Bedeutung; er warf die Vernunft-Teleologie ab, gewann durch die positivistische Kritik der Wissenschaften, die eine Hauptdomäne der französischen Philosophie bildet, eine Rückendeckung gegen den Determinismus, er wandte den in Frankreich traditionellen Ansatz bei der Biologie um zu einer metaphysischen Intuition des Lebens, die sich mit den anders begründeten Intentionen der Deutschen Philosophie berührt, aber radikaler als sie mit der Mechanisierung des Lebens und dem Phänomenalismus aufräumte, und ist dank der glänzenden Formulierung moderner Tendenzen bei Bergson schnell zu einem Ferment in der internationalen Lage der Philosophie der Gegenwart geworden.

Bei dieser neuen Hinwendung zur Idee des Lebens trifft die Philosophie in Frankreich wie in Deutschland mit allgemeineren Bestrebungen nach religiöser und sozialer Erneuerung zusammen und dankt ihnen die Konstellation, unter der sie wieder zu einer Lebensmacht werden will. Aber grade an diesem Punkte sieht sich die Tendenz zur Einheitsbildung in der Philosophie wieder vor die nationalen Gegensätze gestellt. In Frankreich hatte Comte, der hierin der theokratischen Schule folgte, die Geschichtsansicht aufgestellt, die die ‚Anarchie' des modernen Europa erklären und überwinden sollte: daß in der natürlichen Abfolge organischer und unorganischer Zeitalter der Protestantismus mit seinem Prinzip der Persönlichkeit das moderne Moment der Zersetzung darstelle, dem nur durch Aufrichtung eines neuen autoritativen Systems begegnet werden könne. Und diese Nähe zum Katholizismus macht sich auch nach der Abkehr vom positivistischen Determinismus in den Lehren

Digitized by Google

von der Aktivität und schöpferischen Entwicklung des Lebens darin geltend, daß der ‚Lebensstrom' nur als etwas Strukturloses, ohne gestaltenden Grund in sich selber, gesehen wird. Dagegen stehen die deutschen Ideen von Leben, Geist und Geschichte [1]).

1) Hier schließt sich der im Logos II 3 abgedruckte Aufsatz von Hermann Nohl an: Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme.

Digitized by Google

# Das ästhetische Problem der Ferne.

Von

G. Mehlis.

Es kann unterrichtend und belehrend sein, in einseitiger und schroffer Weise ein weites Gebiet menschlicher Kulturtätigkeit und den Reichtum ihrer Produkte an einem bestimmten Begriff zu orientieren und von seiner Abgelöstheit aus zu beleuchten, indem wir tun, als ob alles Verstehen nur von diesem Begriff aus zu gewinnen sei. Wir setzen uns damit von vornherein ins Unrecht, da selbst das denkbar größte Begriffssystem außerstande ist, auch nur ein kleines Stückchen Leben zu meistern. Und doch liegt in dieser Einseitigkeit ein gewisser Vorzug, weil die Gestalten des Lebens und der Kultur, von einem bestimmten Gesichtspunkt aus beleuchtet, in ihrem Verhältnis zueinander festere Formen gewinnen und dem Vergleich und der Analogie zugängig sind. Nur unter diesem Vorbehalt und mit der vollen Einsicht in die Engherzigkeit und Begrenztheit des gewählten Wertgesichtspunktes, stellen wir die Behauptung auf, daß für die Kunst, das künstlerische Leben und die Religion, die wir auch vergleichsweise in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, nichts so wichtig sei wie das Gebot der Ferne. Wir behaupten kühnlich, daß auf diesen Gebieten die Entfernung alles bedeute und daß das wahrhafte Wertgefühl der Schönheit, der ästhetischen Lebensfreude und der religiösen Verehrung an die Distanz gebunden sei.

Mag also die Wissenschaft und der sittliche Wille danach trachten, seinen Gegenstand unmittelbar zu ergreifen, und das machtvolle und gewaltsame Streben dieser Geistestätigkeiten darauf gerichtet sein, alle Schranken niederzureißen, die das Subjekt vom Objekt trennen, so müssen doch jene anderen im Interesse ihres eigentümlichen Sinnes das Gebot der Ferne sich zu eigen machen.

Hier müssen wir jedoch sogleich der Möglichkeit eines zwiefachen Mißverstehens entgegentreten, nämlich einmal diesem, daß Entfernung gleichbedeutend sei mit Gegensatz und Spannung — wir meinen ein

Digitized by Google

von dem Prinzip des Gegensatzes durchaus verschiedenes Phänomen — und zweitens, daß unser Begriff der Entfernung gebunden sei an die Selbstverständlichkeit räumlicher Wirkungsverhältnisse, wie sie etwa in der künstlerischen Betrachtung und Würdigung eines Gemäldes hervortreten, das seinen richtigen Ort und seine richtige Entfernung vom Zuschauer haben muß, um schön und eindrucksvoll zu sein.

Distanz ist nicht gleichbedeutend mit Gegensatz. Der Gegensatz ist, so möchten wir sagen, mehr eine innere Angelegenheit des Gegenstandes, ein Strukturgesetz seines Aufbaus. Jedes Kunstwerk beruht auf einem ursprünglichen Gegensatz von Form und Inhalt, der durch den Künstler überwunden und zur Ruhe gebracht ist. Dagegen liegt das ästhetische Problem der Ferne zwischen dem ästhetischen Verhalten und seinem Gegenstand, also in dem Subjekt-Objektverhältnis der ästhetischen Wirklichkeit.

Ferne ist nicht gleichbedeutend mit Gegensatz. Wenn wir den künstlerischen Wert der ästhetischen Schöpfung an dem Begriff der Einheit und des Gegensatzes messen, so müssen wir einsehen, daß zum Wesen des Kunstwerkes, zum Strukturgesetz seiner Innerlichkeit immer die Ueberwindung des Gegensatzes gehört. Während in der sittlichen Welt, auch abgelöst von jeder Stellungnahme des Subjektes als des sittlichen, anerkennenden Bewußtseins, die Spannung niemals restlos beseitigt werden darf, sofern zu ihrem Bestand notwendig die Idee des Unvollendeten und Fragmentarischen gehört, verlangt der ästhetische Wert die restlose Ueberwindung der Spannung. Die Einheit in der Ueberwindung des Gegensatzes, die Abgeschlossenheit und Isolierheit, die Freiheit in der Erscheinung, dieses »Selig sein in ihm selbst«, das sind Kategorien der Kunst, die gar häufig aufgezeigt und in ihrem unendlichen Bedeutungsgehalt teilweise verstanden sind. Etwas ganz anderes aber ist die Ferne, die nicht aufgehoben werden darf, sondern in der das Kunstwerk bleiben und ewig ruhen soll. Und wenn wir jetzt vom Kunstwerk sprechen, so meinen wir nicht nur die Schöpfung der Kunst, sondern auch das Kunstwerk des Lebens, den schöngebildeten Menschen in der ästhetischen Betrachtung. Wir meinen den Begriff der Distanz nicht nur als Entfernung im räumlichen Sinne und denken ihn auch nicht absolut. Wir meinen eine nicht nur räumliche, relative Ferne. Wir verstehen unter Distanz ebensowohl das zeitlich Entfernte, das durch eine gewisse Dauer in den Blickpunkt der Erinnerung Gerückte. Wir wollen auch nicht behaupten: je entfernter um so schöner, sondern wir wollen nur die ästhetische Bedeutsamkeit einer gewissen Entfernung deutlich machen, die sowohl für den kunstgenießenden, wie

Digitized by Google

auch für den kunstschaffenden Menschen besteht. Wir meinen endlich den Begriff der Distanz auch nicht im buchstäblichen und nur sinnlichem Sinne, sondern in einer gewissen übertragenen Bedeutung. Diese können wir am besten verstehen, wenn wir den Begriff der Entfernung, wie wir ihn meinen, an dem entgegengesetzten Begriff der Intimität deutlich machen. Wir können somit ganz allgemein sagen, daß die Intimität der Schönheit feindlich gesinnt ist und daß sie das ästhetische Phänomen notwendig vernichten muß.

Diese unsere Behauptung muß im ersten Augenblick paradox erscheinen, und sofort wird sich der Einwand erheben, daß doch gerade das enge Vertrautsein mit den Darstellungsmitteln der Kunst, die Bekanntschaft mit der Technik des Künstlers, ein reiches Wissen von Material, Bedeutung und ästhetischem Sinn den künstlerischen Eindruck erhöhen muß. Wird nicht der wahrhaft Kunstverstehende und der Künstler selber das ästhetisch Geschaute und Geschaffene weit stärker und intensiver genießen wie der Laie als der Fremdling der Kunst? Muß man nicht die Dinge verstehen, um zärtlich besorgt für sie zu sein und ihrer Schönheit Fülle zu genießen?

Hier haben wir ein Doppeltes geltend zu machen. Die Behauptung, daß das innige Vertrautsein mit den schönen Gegenständen die Schönheitsbewertung und den Schönheitsgenuß steigert, tritt mit einer so großen Selbstverständlichkeit und Anmaßung hervor, daß wir schon deswegen an ihrer unbedingten Geltung zweifeln möchten und ferner ist Vertrautsein durchaus nicht gleichbedeutend mit unserem Begriff der Intimität. Gewiß wird es im allgemeinen richtig sein, daß das Vertrautsein mit dem künstlerischen Gegenstand und mit den Darstellungsmitteln der Kunst den ästhetischen Eindruck erhöht. Aber auch diese Tatsache dürfte gewissen Einschränkungen unterliegen. Es kommt sehr häufig vor, daß der Künstler das Verhältnis zu seinem Werk verliert. Er hat in den Tagen des Schaffens mit den Gestalten seiner Phantasie in inniger Gemeinschaft gelebt, immer wieder sind sie durch seine Erlebniswelt geschritten, immer wieder von neuem hat er ihnen Form und Gebärde, Ausdruck und Bewegung, Sprachklang und Verhalten abgelauscht. Immer wieder hat er ihres Wesens und Wollens eigentümlichen Sinn sich deutlich zu machen gesucht. Und nun sind sie vollendet und zur Darstellung gebracht in dem objektiven Zusammenhang des Kunstwerkes, losgelöst von der Erlebniswelt des Dichters, aber der Dichter kennt sie nicht mehr oder weiß sie nicht mehr zu schätzen, weil sie ihm zu bekannt geworden sind, weil sie zu lange in engster Gemeinschaft mit ihm gelebt haben.

Dann muß der Fremdling kommen und sie erschauen und ihnen ihr stummes Geheimnis abgewinnen, ohne ihre Gehaltenheit und ihr

Digitized by Google

Abgeschlossensein zu verletzen in der strengen Bewahrung der Distanz. Darin nämlich liegt die Sünde gegen das Kunstwerk und gegen die Schönheit überhaupt, daß wir den Kreis herber Geschlossenheit zerstören, den sie zur Bewahrung ihres eigentümlichen Wesens gezogen hat. Es liegt eine ungeheure Gewaltsamkeit darin, das Kunstwerk und seine Gestalten oder auch die schönen Gestalten des Lebens in das individuelle Dasein einzubeziehen, sie einzuordnen in den engen Kreis der eigenen Erlebniswelt, sie aus ihrem eigentümlichen Lebenskreis zu entfernen, mit der kühnen und anmaßenden Behauptung, daß sie ihr wahrhaftiges Leben an jenem Orte führten, dahin ich sie getragen habe. Ein solches Beginnen heißt die Schönheit zerstören und unverständlich machen. Wolle nicht die Gestalten der großen Kunst zu den Begleitern Deines Lebens machen, laß ihre stumme Herrlichkeit nicht durch Deine Alltagsträume gehen. Halte sie vielmehr fern von dem Staub und der Nichtigkeit des täglichen Lebens und weile bei ihnen nur in den seltenen Augenblicken erhobener Daseinsfreude. Rühre sie nicht mit jenem Egoismus und jener qualvollen Eifersucht an, die das Schöne nur für sich allein besitzen will. Hemme die zerstörende Begierde! Stelle sie frei und herrlich zur Schau, auf daß ihnen die Verehrung zuteil werde, auf die sie Recht und Anspruch haben!

Gerade durch das Vertrautsein erwachsen auch dem Historiker der Kunst Schwierigkeiten bei der Würdigung und Beurteilung seines Gegenstandes. Er, der feine Kenner, kann unter Umständen dem Kunstwerke schweres Unrecht zufügen. Er hat das starke und ursprüngliche Verhältnis zu seiner Gestalt verloren, weil er zu lange mit ihr gelebt hat. Nun kann es nicht mehr die köstliche Freude und Jugend offenbaren, die zu seines Wesens Art gehört. Nun hat er diesen freien und lichten Gestalten dunkle Asche aufs Haupt gestreut. Und dabei hat es ihm nicht an Verständnis gegenüber diesen Dingen, an einem feinen und zarten Verhältnis zu ihnen gefehlt. Er ist ja der fein gestimmte und gesinnte Liebhaber schöner und kostbarer Gegenstände. Seine Position gegenüber dem Kunstwerke ist auch deswegen besonders schwierig, weil in der Kunstgeschichte die eigentümliche Paradoxie besteht, daß es die Wissenschaft von dem, was ewig vergangen und dahin ist, jene große Wissenschaft, die das Moment des Tragischen in sich trägt, es hier mit demjenigen zu tun hat, was niemals veralten und sterben kann, den freien Schöpfungen der Phantasie, die ein ewiges Leben und eine ewige Jugend haben. Die Kunst muß notwendig eine Feindschaft empfinden gegenüber der Historie, die noch größer ist als ihre Abneigung gegen die Philosophie. Die Kunst will ewig jung und rätselhaft sein, die Historie

Digitized by Google

dagegen will die Kunst alt machen, und die Philosophie will sie begreiflich machen.

Aber wie wir schon betont haben: Vertrautsein ist niemals gleichbedeutend mit Intimität. Erst diese bedeutet jene Nichtbeachtung der Distanz, welche die Idee der Schönheit verbietet. Zwar können wir uns eine Intimität der Freundschaft denken, die von hohem Wert erfüllt ist. Ein solches Lebensverhältnis erkennen wir an, doch ist es dann von einem anderen Wert bestimmt, der entweder in der Idee der Freundschaft als solcher beschlossen liegt oder moralischer Herkunft ist. Wir wollen richtig verstanden sein. Die Intimität zerstört nicht notwendig das werthafte Leben und somit auch die Freundschaft, sondern lediglich nur das Aesthetische an den Lebensbeziehungen und an der Freundschaft. Die Intimität hat starke Reize und Freuden in ihrem Gefolge. Sie tut viel zur Stärkung und Erhöhung unseres Daseins. Sie ist nicht lebensfeindlich, sondern nur schönheitsfeindlich. Weil sie aber schönheitsfeindlich ist und die Schönheit so viel für das Leben bedeutet, so liegt in ihr immer die drohende Gefahr eines schmerzlichen Verlustes.

Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, daß das Schöne durch die Nichtbewachung der Distanz zerstört wurde. Welches junge Herz wäre nicht dereinst durch die Dichtungen unseres großen idealistischen Dichters erhoben und beglückt worden. Und später haben wir das Verhältnis verloren in den Gestalten unserer früheren Liebe. Und war an dieser Entfremdung nicht vor allem die Nichtbeachtung des ästhetischen Gebotes der Ferne schuld? Hätte man uns doch schonender und verständnisvoller zu dieser schönen Scheinwelt hingeleitet oder sie uns gelassen, rein und unberührt, so wie wir sie zuerst verstanden und aufgenommen haben. Wollte man doch nicht zu sorgfältig die Formen auflösen und uns immer wieder Bruchstücke und Einzelheiten geben, uns, die wir so sehr nach der schönen Ganzheit und dem lebendigen Einheitssinn verlangen! Jene Analytiker des Kunstwerkes gleichen dem Botaniker, der Blumen zerpflückt. Beide zerstören die Schönheit. Aber dieser will mit bewußter Absicht nicht der Schönheit dienen, sondern Merkmale an den organischen Gebilden aufweisen, welche ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten System deutlich machen. Als Priester einer anderen Gottheit löst er somit die Schönheit auf. Ganz anders jene. Sie wollen im Geiste des Schönen wirken, aber den Geist verstehen sie nicht und finden ihn nicht. Immer nur mit der äußeren Form beschäftigt, treiben sie ein ermüdendes Spiel, und ohne alle Zartheit und ästhetische Rücksichtnahme strecken sie ihre plumpen und begehrlichen Hände nach dem nackten Leibe der Schönheit aus.

Digitized by Google

Was für das Schöne der Kunst gilt, gilt nicht minder für das Schöne des Lebens, und wir meinen, daß erst eine nahe Gegenüberstellung dieser beiden Objekte und der auf sie bezogenen Fragen deutlich machen kann, wie weit unser ästhetisches Prinzip für die Welt des Schönen Bedeutung besitzt. Ein großer Humorist und Lebensphilosoph der Romantik hat im Hinblick auf die engsten und persönlich bedeutsamsten Wertverhältnisse des Lebens das Gebot der Ferne dahin formuliert, daß Freunde, Liebende und Eheleute alles gemeinsam haben sollen, nur nicht das Schlafzimmer. Alles sollen sie gemeinsam haben: die schönen Gedanken, die sich sympathisch begegnen und leise und verständnisvoll ineinanderklingen. Und des Lebens Unterhalt sollen sie gemeinsam haben, und selbst der Körper ist nicht mehr ausschließlicher Besitz. Wohl dürfen sie sich begegnen in höchster Lust und sich ganz genießen, doch nur für kurze Zeit darf das Letzte geschaut und genossen werden. Der liebenden Umarmung muß folgen die schweigsame und geduldige Trennung, damit die bildende Phantasie gar schnell und still die Gestalt der in sich ruhenden Schönheit wieder herzustellen vermag, die der sengende Gluthauch der Leidenschaft berührt und bewegt und erschüttert hat. Und so darf ihnen beiden die Stätte des Ausruhens nicht gemeinsam sein, sondern die Liebe soll zum Geliebten vollendet und gerüstet gehen. Die Waffen der Schönheit sollen beide schmücken, und immer sollen sie stark sein im Geben und Empfangen. Immer ein Neues soll die Geliebte dem Liebenden und der Freund dem Freunde bedeuten, immer soll eine schöne Bewegung und Erregung ihren Wünschen neue Nahrung geben. Niemals darf die Frische ihrer Jugend sich genügen lassen an dem »erbärmlichen Behagen zu zweien.«

Diese Grenze und Beschränkung des Liebesverkehrs wird gefordert durch das ästhetische Gebot der Ferne. Die kleinlichen Zufälle der körperlichen Gegenwart bedrohen auf die Dauer die Schönheit des Phantasiebildes, das ich von dem Menschen meiner Liebe entworfen habe. Sofern nun in meiner Liebesbeziehung die Schönheit von entscheidender Bedeutung ist, indem sie nach meiner Auffassung und Deutung den primitiven Lebensformen der Sinnlichkeit erst den unendlichen Bedeutungsgehalt verleiht, wird nach Zerstörung und Trübung des im Sinne der Schönheitssehnsucht aufgerichteten Bildes auch die Stärke des Liebesgefühles dahinwelken und allmählich verschwinden. Wohl darf das Geliebte auf kurze Zeit ohne Gefahr für die Schönheit der Liebesbeziehung dem Liebenden zur Berührung und seligen Umarmung gegeben sein. Verlangt doch der Sinn der Liebe auch die Entfaltung des sinnlichen Begehrens. Auch in der durch ästhetische Werte geformten Liebe muß dem sinnlichen Begehren sein gutes Recht zu-

Digitized by Google

teil werden. Nicht um die reine Schau kann es sich hier handeln, um das interesselose Wohlgefallen, das wir den toten Kunstwerken und jenen Kunstwerken des Lebens entgegenbringen, die für meinen künstlerischen Enthusiasmus Gestalt sind und bleiben — denn im Verhältnis der Liebe ist ein Zusammengehen und Verschmelzen mit göttlichen Momenten des flüchtigen Rausches gemeint, aber die Beachtung des Gebotes der Ferne wird sich offenbaren in dem Mut des Abschiednehmens, in der bewußt-gewollten Trennung von dem Gegenstand meiner Liebe.

Gewiß die Liebe stirbt, sofern sie verflochten ist in das Sinnenschicksal der Zeit. Sie erlebt den Augenblick der Vollendung in der schönsten Hingabe und dem erfüllten Verstehen der Liebenden, und muß dann notwendig auch allmählich verblassen infolge von Krankheit, Alter, Mißverständnis und Tod. Dennoch vermag das Gesetz der Ferne gewissen Gefahren zu begegnen, die dies schöne Lebensverhältnis bedrohen, und es vor Ermattung und Erkältung zu schützen. Dazu ist auch eine gewisse Fernhaltung, ein Verbergen der Gemütsqualitäten vor dem Gegenstande meiner Liebe erforderlich. Die großen Wertverhältnisse des Lebens, die Liebe und die Freundschaft, dürfen, indem wir sie erleben, niemals ganz klar und durchsichtig sein. Wir verbreiten über sie den schönen Schleier der Illusion, und sie sollen für uns immer ein letztes Unaufgelöstes enthalten. Liebende Menschen müssen sich in gewisser Hinsicht ein dauerndes Rätsel bleiben. Sie müssen sich immer wieder etwas zu raten und zu deuten geben. So wird niemals das Gefühl der dumpfen Gleichgültigkeit und der Interessenlosigkeit sie beschleichen, das die Stärke und Schönheit des Liebesgefühles mit vorzeitigem Ende bedroht. Diesem Rätselhaften und Unauflöslichem in jedem starken Lebensverhältnis, das in den Tiefen der Individualität wurzelt, entspricht in der Welt der Kunst die innere Form der ästhetischen Idee, die dem Kunstwerk die sinnvolle Einheit und jenen Unendlichkeitscharakter verleiht, der jeder begrifflichen Auflösung spottet.

Feindlich der ästhetischen Norm ist jene zudringliche und aufdringliche Geste, welche dahin treibt, aus der eigenen begrenzten Lebenssphäre in die andere einzugreifen, ohne Berechtigung und ohne tieferen Sinn, lediglich um der Korrektur willen, weil Umbiegung und Veränderung des anderen als Machtprobe und Machtbeweis schmeichelt und gefällt. Nur gering ist die Zahl der Menschen, welche die ästhetische Rücksichtnahme, die wir dem Kunstwerk schulden, auch in das Verhältnis der Freundschaft hineinzutragen wissen, so daß sie dem geliebten Menschen in allen Gefühlen und Empfindungen jene zarte Schonung zuteil werden lassen, welche die Anerkennung seines

Digitized by Google

persönlichen Eigenwertes und die Freude an seiner Eigenart dem Verstehenden zur Pflicht macht.

Es ist die Art unkünstlerischer Naturen, zu sehr die Einzelheiten zu betonen und zu sehr in die Einzelheiten zu gehen. Das Wissen von der Einzelheit stört nur zu häufig den künstlerischen Genuß des Ganzen. Deshalb hat der musisch gebildete Laie vielleicht manches vor dem absoluten Kenner voraus, weil ihm das Unbedeutende und Häßliche im einzelnen manchmal entgeht und seinen Schönheitsgenuß nicht beeinträchtigt. Wie schmerzlich berührt ein ungeglätteter Versfuß oder gar ein falscher Ton den absoluten Kenner! Wie traurig ist seine Wirkung, da er die Illusion des Kunstwerkes zerstört. Der absolute Kenner kann zu keinem reinen Genuß der Dichtung gelangen, weil die mangelhafte Gliederung eines Verses sein Mißbehagen erweckt und er in einer gewissen peinlichen Erwartung, im Vorgefühl des Enttäuschtseins und Betrogenwerdens dem leichtfertigen Dichter die Verse nachrechnet.

Wie oft haben wir schon die Worte gehört: Jenes ist gut und schön, wir können ihm unsere Anerkennung nicht versagen, aber wir können auch nicht mit ihm leben: mit diesem Menschen nicht, mit dieser Landschaft nicht, mit diesem Kunstwerk nicht. Nein, wir sollen auch nicht mit ihm leben in dem Sinne, daß wir es zum Genossen unseres täglichen Umgangs machen. Wir können nicht jeden Tag Beethovensche Symphonien hören, nicht jeden Tag und zu jeder Stunde schöne Menschen genießen und nicht immer von den Höhen Camaldolis auf den blauen Golf von Neapel herniederschauen. Selten nur trete die Schönheit in unser Leben ein, aber dann müssen wir auch bereit sein, sie gastlich zu empfangen. Wir mögen ihr jene stille Zurückhaltung und Isolierung zuerkennen, die das religiöse Bewußtsein dahin treibt, den Vorhang vor dem Allerheiligsten niederfallen zu lassen. Nichts ist schönheitsfeindlicher als jenes Haremsleben des Genießens, da die schönen Gestalten nicht zahlreich genug beisammen sein können und persönlicher Laune und Willkür geopfert werden, indem sie immerwährend für eine schleunige Wunscherfüllung bereit gestellt sind.

Indem wir hier das Problem der Distanz vor allem in seiner ästhetischen Bedeutung zu enträtseln suchen, müssen wir es notwendig mit dem Gedanken der Erinnerung und Erwartung in Verbindung bringen, denn es ist ja augenscheinlich, daß die schönheitbildende Kraft der Erinnerung und Erwartung vor allem mit der Idee der Distanz zusammenhängt.

Die rätselhaften Tiefen der Erinnerung sind noch von keinem Menschen erforscht und durchdrungen worden. Nur die schlichte

Digitized by Google

Tatsache besteht, daß wir das Erlebnis des Schönen aufbewahren können und daß wir die Macht besitzen, die Bilder der Vergangenheit in ihrer lebendigen Fülle wieder zu finden, sie in den Kreis unseres Bewußtseins treten zu lassen und sie, neu genießend, immer tiefer und schöner zu verstehen. Jede Erlebnisepoche gliedert sich zu einem besonderen Zusammenhang, den wir aufsuchen und in dem wir verweilen können, unbekümmert um das andere, was wir erlebt haben, und unbekümmert um das Dasein und Sosein der uns umgebenden Welt. Diese Erlebnis- und Erinnerungswelten sind uns ein bleibender Besitz. Sie sind das einzige Paradies, aus dem wir nicht vertrieben werden können. Sie haben den Vorzug des abgeschlossenen Gutes, um das wir nicht mehr zu kämpfen brauchen. Ihnen eignet ein Charakter der Vollendung, den die Gegenwart nicht kennt. Ihnen gehört der ganze Zauber des Wunderbaren, weil sie eine Wirklichkeit besitzen, die wir nicht verstehen. Sie sind das große Wunder des Geistes, denn sie sind vergangen und können doch wieder gegenwärtig sein, sie sind und sind auch wieder nicht. In ihnen liegt unser Reichtum und die ganze Kraft unserer Individualität. Sie heben uns über das bloße Augenblicksdasein hinaus. In ihnen liegt die Möglichkeit, das Alter zu vergessen und den Tod zu verklären. Und die Mnemosyne des einzelnen bildet sich in der Geschichte zum Gedächtnis der Menschheit aus.

In dem Erlebniszusammenhang der Erinnerung wirkt eine schönheitsbildende Kraft. Die Erinnerungsbilder der Vergangenheit werden durch den seltsamen Prozeß ihrer Aufbewahrung verschönt. Die Seele vergißt, was sie im Erlebnis der Lust an Unzuträglichkeiten und Unbequemlichkeiten erfahren hat und stattet den ganzen Schatz des Erfahrenen mit leuchtenden Farben aus. Alles Schwere und Traurige fällt ab, nur das schöne Gedächtnis der Freude bleibt hell und glänzend bewahrt. Auch hier das Gesetz der Distanz, welches die Ferne befiehlt um der Schönheit willen.

Etwas Aehnliches gilt für die Erwartung, für das Gebiet der Hoffnung und Sehnsucht. Wenn die Erinnerung mit tausend Illusionen das Vergangene verschönt, das nicht mehr ist und alles Häßliche und Unbequeme ablöst und verschwinden läßt, so läßt die sehnsüchtige Erwartung das Zukünftige, das noch nicht ist, in einer niemals erfüllbaren Schönheit aufblühen. Wohl kann die Lust der Gegenwart größer sein wie der Genuß der Vergangenheit und Zukunft, aber schöner ist das Antlitz des Unwirklichen, dessen was da war oder kommen soll, weil hier durch die verklärende Arbeit der Phantasie das Hindernde und Schwächende der Körperlichkeit ausgeschaltet oder durch beglückende Anklänge und Beziehungen ersetzt und er-

Digitized by Google

höht wird. Und so gewinnt die Schönheit durch die Distanz der Erwartung, wie sie durch die Distanz der Vergangenheit gewinnt.

Lieben können wir wohl nur das Vertraute und Bekannte, der Gegenstand meines ästhetischen Gefühls kann aber auch das Ferne und Unbekannte sein. Wenn nun die Liebe selber einen ästhetischen Charakter trägt, dann ist auch das Gefühl der Liebe durch das Gebot der Distanz bestimmt. Denjenigen, die nur das Schöne lieben, deren Neigung durch Häßlichkeit und Geschmacklosigkeit zerstört wird, ihnen sollte man immer wieder das Gebot der Ferne zur Pflicht machen, denn die unheilige Nähe zerstört die Seligkeit der reinen Ferne und die unschöne Häufigkeit und Intimität vernichtet den Genuß des Seltenen und Unbekannten.

Doch ist es nicht nur der Schönheitsgenuß allein, der durch das Gesetz der Ferne bestimmt wird, so daß wir ohne seine Beobachtung das Kunstwerk des Lebens und der Phantasie nicht recht genießen können. Diese Tatsache hängt vielmehr mit dem Werden, mit der Schöpfung oder Geburt des Kunstwerkes auf das engste zusammen. Das Kunstwerk muß seinem Schöpfungsprozeß entsprechend genossen werden. Die Geburt des Kunstwerkes aber vollzieht sich nach dem Gesetz der Distanz.

Betrachten wir zuerst das Kunstwerk der engeren ästhetischen Wirklichkeit, z. B. das Meisterwerk der plastischen Kunst. Seinen Stoff und schlichten Bedeutungsgehalt entnimmt es der Natur oder dem Leben. Was es in der ästhetischen Betrachtung zum Werk der Schönheit macht, das ist die ästhetische Gestaltung, die dem bloßen Material Form und Sinn verleiht. Um nun das ästhetisch Wichtige an der lebensvollen Wirklichkeit zu finden, muß der Künstler sich von ihr entfernen. Wenn er als Lebendiger mit dem Lebendigen lebt, dann kann er über das Lebendige sich nicht erheben. So schließt der Schöpferwille des Künstlers einen gewissen Verzicht auf behagliches Verweilen und vertrauten Genuß zahlreicher Lebensbeziehungen in sich ein. Nur flüchtig und vorübergehend darf er an ihnen teilnehmen. Um das Leben gestalten zu können, muß er sich von ihm entfernen. In der Enge und Vertraulichkeit der Lebensbeziehungen verweilt er nur, solange er seinem göttlichen Beruf nicht nachgeht. Dieser Künstlerberuf ist aber kein Beruf im alltäglichen Sinne. Es ist vielmehr eine Bestimmung, die den ganzen Menschen ergreift und von ihm Besitz nimmt.

Etwas Aehnliches gilt für das Werden des lebendigen Kunstwerkes, der Schöpfung der Natur und des Lebens. Soll die bloße Natur ästhetisch bedeutsam werden, so muß sie, von der Stofflichkeit abgelöst, dem verstehenden Auge als Gestalt erscheinen. Damit

Digitized by Google

ein Mensch nur als schön erscheint, muß ich jene Ablösung mit ihm vollziehen, die ihn der Zufälligkeit seines Lebenskreises und den Zufälligkeiten seiner eigenen Körperlichkeit entrückt. Um seine Linie zu schauen und seinen Stil zu verstehen, muß ich dann weiter auch das persönliche Verhältnis zu ihm aufgeben und die Liebe und Begierde, die ihm gehört, der künstlerischen Gestaltung seines eigentümlichen Wesens zum Opfer bringen. So wird er mit Notwendigkeit in jene Ferne gerückt, die dem kontemplativen Wohlgefallen an der Form angemessen ist, und der Wunsch nach Besitz und Genuß wird verstummen vor der ruhigen und sichern Schönheit der vollendeten Gestalt.

Die Bedeutsamkeit des Gesetzes der Ferne offenbart sich nun auch im religiösen Leben, was augenscheinlich auf eine gewisse Verwandtschaft des ästhetischen und religiösen Gefühles hinweist. Auch für das religiöse Leben kann die Aufhebung und Vernichtung der Distanz verhängnisvoll sein. Das lehrt der tiefsinnige Mythos vom Sündenfall, in dem menschliche und göttliche Liebe in den Widerstreit ästhetisch-religiöser und theoretischer Normen einbezogen wird. Sie hatten sich so rein gefunden und durften sich in Nacktheit genießen und waren füreinander liebenswürdig und schön und schön und liebenswürdig auch für das Auge des großen Meisters, der sie geschaffen, solange sie das Gebot der Ferne bewahrten und den Baum der Erkenntnis vermieden. Unschuld bedeutet Fernesein von aller Reflexion. Sie ist die holde Unberührtheit und Unmittelbarkeit des Lebens, das in sich ruhende und in sich beschlossene Dasein. Fern den Begierden, in sich verharrend und schön. Und dieses ästhetisch relevante Leben ist auch zugleich von religiöser Bedeutung, weil ja das in sich Ruhende nun einmal das Vollkommene ist und weil es den Zauber des Rätselhaften und Verschleierten besitzt, der die ewige Quelle aller religiösen Sehnsucht bildet.

Aber der Erkenntnistrieb ist Feind der Schönheit und des stillen Geheimnisses, und so überwindet er die Schranke, die das Göttliche aufgerichtet hat und entfesselt die Begierde nach dem Unbekannten und Rätselhaften. Er zerstörte das süße Mysterium, und das harte und kahle Wissen schaute nunmehr mit grausam düsterem Alltagsantlitz in die entschleierte Welt. Weil das sehnsüchtige Erkenntnisstreben der Gottheit zu nahe kommen wollte, so zerstörte es die Unschuld und damit die Schönheit und Heiligkeit der Natur und geriet in Gegensatz zu ihr und ihrem Schöpfer. Es wurde fortgestoßen und verbannt und verlor sich in einsamer Gottesferne.

Auch für das religiöse Leben gilt das Gebot der Ferne. Gott fern sein heißt Gott nahe sein. Das will heißen, daß das Göttliche



Digitized by Google

geschützt bleiben muß vor unberufener Hast und zudringlichem Eifer. Auch können wir das Göttliche nicht fühlen und verstehen, wenn wir es durch die Endlichkeit des Begriffes begrenzen. Darin lag auch die Schuld jener sehnsüchtigen Weisheit, von der die Religionsphilosophie der Gnosis berichtet, die sich in den Urgrund und Abgrund der Welt vergafft hatte und zur Strafe für ihre sündige Liebe in das Leere geschleudert wurde. Wir sollen den Gegenstand unserer religiösen Sehnsucht niemals besitzen. Er soll niemals unser Eigentum werden, wie auch das Schöne ewig von uns geschieden bleibt.

Es gibt Formen des religiösen Lebens, welche die Distanz zwischen Gott und Seele überwinden wollen. Sie bergen in sich die Gefahr, daß sie zur Aufhebung des religiösen Verhältnisses führen. Die Mystik will, daß die Seele aufgenommen und aufgesogen wird von der Kraft der göttlichen Liebe, wie der Tautropfen von der Sonne. Ihr wird alles Gott. Dagegen möchte die Magie in ihrem unerhörten Persönlichkeitsdrang dem göttlichen Wesen Zwang antun und sich selber zur Macht des Göttlichen erheben. So zehrt sie in brennender Leidenschaft die Zeichen des Göttlichen auf. Ihrer schrankenlosen Begierde wird alles Seele und Endlichkeit und Gestalt.

Nur dort, wo das Göttliche in ruhender Ferne dem Verlangen der Seele unbestimmt entgegensteht und die Ferne gewahrt bleibt, ist das religiöse Verhältnis aller Gefahr und Mißdeutung entzogen. Dann bleibt es der Seele als seliges Jenseits in lichter Schönheit erhalten.

So erfordert auch die Wirksamkeit des religiösen Lebens die Aufrechterhaltung des Gebotes der Distanz, zum wenigsten droht ihm Gefahr bei Nichtbeachtung der gesetzten Grenzen. Wir sehen somit einen wichtigen Berührungspunkt zwischen der ästhetischen und religiösen Sphäre. Während aber die Ueberwindung der Distanz durch das religiöse Genie gewagt ist und mit Notwendigkeit immer wieder gewagt wird — manchmal mit Ausblicken in ein höheres religiöses Leben — erweist sich das Schöne in künstlerischer Gestalt und Lebensformung von dem ästhetischen Gebot der Ferne in all seinen Tiefen so sehr bestimmt, daß der Liebhaber, Anwalt und Schöpfer des Schönen nur als Erhalter und Bewahrer seiner Einsamkeit und Unberührtheit aufgefaßt werden darf.

Digitized by Google

# Kritischer und spekulativer Naturbegriff.

Von

Viktor Freiherr von Weizsäcker.

In der gestaltenreichen naturphilosophischen Schöpfung des 19. Jahrhunderts dürfen der spekulative und der kritische Naturbegriff als die beiden Pole betrachtet werden, um welche man die zahlreichen Einzelbewegungen sich gruppiert denken kann. In dieser Orientierung der verschiedenen Naturbegriffe an dem großen Gegensatz der neueren deutschen Philosophie liegt zugleich eine Anknüpfung an die allerältesten, im griechischen Denken vorgezeichneten Gegensätze des wissenschaftlichen Denkens überhaupt; aber die Gegenwart sieht sich doch vorzugsweise im Bannkreise jener Gestaltungen des letztvergangenen Jahrhunderts, wie sie einerseits aus spekulativem Idealismus, andrerseits aus kantischem Kritizismus hervorgegangen sind. Uebergreifende geschichtliche Bewegungen haben dahin geführt, daß dem spekulativen Naturgedanken kein selbständiges und fruchtbares Weiterleben beschieden war — nur in verhüllter Gestalt wirkt er fort — während der Naturbegriff des kantischen Kritizismus sich der allgemeineren Entwickelung der Wissenschaften mühelos einzufügen und so immer neu zu bewähren schien. So hat eine antispekulative Stimmung am liebsten mit empirischer Wissenschaft sich verbündet, und deren übermächtige Entwickelung schien am meisten beizutragen, daß Spekulation im Widerspruch, kantischer Kritizismus im Einklang mit der unantastbaren Empirie geglaubt wurde. Allein ein größerer geschichtlicher Abstand läßt uns jene tiefe Entfremdung zwischen Spekulation und Empirie zuweilen schon als seltsam, jedenfalls als etwas in solcher Schärfe nur Episodisches erscheinen. Auf der andern Seite wird der Bund zwischen Neukantianismus und Empirie illusorisch werden in dem Maße, in welchem aus jenem ein neuer und selbständiger Gedanke von den Aufgaben der Philosophie hervorwächst, diese aber gar manche ihr früher gezogenen Grenzen hinter sich läßt.



Digitized by Google

Die Entwickelung der Naturphilosophie wird nicht trennbar sein von der erwachten Auseinandersetzung mit spekulativer Philosophie. Diese wird zersetzend auf den kantischen traditionellen Naturbegriff wirken und wird die Aufmerksamkeit stärker als bisher darauf lenken, wie sehr die tatsächliche Entwickelung der Naturforschungen über jenen traditionellen Rahmen hinausgewachsen ist in Physik, Biologie, Seelenlehre und »technischer Wissenschaft«. Es darf hier an einen noch jüngst von H. Rickert, wiederholten Satz angeknüpft werden, wonach mit Kants Begriff der Natur »als des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, auch der allgemeinste Begriff der Naturwissenschaft wohl für absehbare Zeiten endgültig festgestellt sei«. Auch wer sich jenen methodologischen Erwägungen, welche in der Gegenüberstellung von nomothetischer und idiographischer Wissenschaft, von Natur und Kultur, Generalisierung und Individualisierung resultierten, auf Wegesstrecke anschloß, konnte nicht übersehen, daß hier und anderwärts, soweit Naturforschung in Frage stand, zu konservativ verfahren ward. Zu sehr blieb man bei den Idealen der mathematischen Naturwissenschaft stehen, die im 18. Jahrhundert zentrale Bedeutung, aber schon im 19. Jahrhundert eine völlig veränderte Stellung im Ganzen der Wissenschaft besaßen. Auch konnte man nicht übersehen, daß gewisse Mängel, die der Naturalismus in den historischen Wissenschaften aufwies, in der Naturwissenschaft keine Mängel sein sollten. Man mußte bemerken, daß im Kampfe gegen diesen Naturalismus zuweilen eine Phantom-Natur zu entstehen schien, welche die Natur eben jenes Naturalismus, aber doch nicht die Natur moderner Naturwissenschaft war. So konnten die allgemeinen Fortschritte, die hier erzielt wurden, gerade den Naturbegriff wenig fördern. Zu sehr hatte das Problem der Individualität sich im streitbaren Gegensatz zu gewissen naturwissenschaftlichen Formen herangebildet.

Allerdings lag ja der Akzent dieser ganzen neueren Bewegung der Logik auf den historischen Wissensgebieten. Wer dabei an die Wertphilosophie sich anschloß, mochte als Bekenner zur Natur von einer Empfindung des Ausgeschlossenseins beschlichen werden. Denn Natur ward ausdrücklich das nicht auf Werte bezogene, und der Wertbegriff war es doch, welcher die idealistische Tradition der Wissenschaft hier in sich aufnahm.

Darin freilich blieb die Transzendentalphilosophie sich selbst treu, daß sie in ihren kritischen Begriff der objektiven Wirklichkeit Formen wie Gesetz, Zweck, Individualität, Gattung nicht aufnahm, daß sie der Lockung aus Kants regulativen Prinzipien konstitutive Kategorien zu machen widerstand, daß sie damit den Begriff »Natur«

Digitized by Google

im wesentlichen doch wieder in kantischer Weise beschränkte auf mechanische Natur. Nach vergeblichen Versuchen, den kantischen Naturbegriff auch den biologischen Gegenständen anzuschmiegen, ist geschultes Denken hier immer wieder auf die Grundlinien der Kritik der Urteilskraft zurückgekommen. Wenn gegenwärtige Naturforschung Gravamina gegen diesen Naturbegriff vorzubringen hat, so müssen sie sich nicht gegen ihn selbst, sondern gegen die systematischen Ursachen seiner Konstruktion richten. Ist dem aber so, dann kann die Diskussion an den allerverschiedensten Punkten einsetzen; sie wird doch immer nur eine Seite der Sache zunächst beleuchten können. Aus den systematischen Bedingungen des Kantianismus einerseits, der spekulativen Philosophie andrerseits, kann man versuchen die beiderseitigen Naturbegriffe herzuleiten. Bei der geradezu uneingeschränkten Anerkennung und Freiheit, der sich alle empirischen Wissenschaften heutigen Tages erfreuen, pflegen die stärksten Meinungsverschiedenheiten erst dann zu Tage zu treten, wenn man dazu übergeht, das Verhältnis beider Naturbegriffe zur empirischen Naturforschung festzustellen, insbesondere wenn es sich darum handelte, den kantianischen Naturbegriff in Frage zu stellen. Denn Empirie ist gegenwärtig ein Noli me tangere, und ein übermäßiger Respekt vor ihr wirkt oft lähmend auf die philosophischen Versuche, den traditionellen Naturbegriff zu überwinden.

Naturforschung, die als Naturforschung gefragt wird, was Natur sei, muß antworten: forsche in ihr, bis sie dir Antwort steht; forsche nicht in der Wissenschaft, in dem doktrinären Niederschlag, sondern begreife in der unmittelbaren Berührung mit der Unbekannten. Naturforschung hat mit der Natur selbst, nicht mit dem Begriffe der Natur zu schaffen. Sie geht auf das Einzelne, auf das, was Natur in sich selbst ist. Was Natur überhaupt und im Ganzen der wißbaren Dinge sei, ist eine transnaturale Frage, eine Frage der Naturphilosophie.

So sucht Naturforschung das Unabhängige, Naturphilosophie das Abhängige der Natur. Und, wenn alles Denken Beziehen ist, so geht Naturforschung auf die Beziehung des Naturalen zum Naturalen, Naturphilosophie auf die Beziehung der Natur zu dem, was Nicht-Natur ist. So ist in der vorher gleichsam unbegrifflichen Natur ein erstes Begriffliches aufgetreten. Indem sich dem, was Natur ist, ein Anderes, was nicht Natur ist, gegenüberstellt, hat Natur sich in Natur-selbst und in Natur-als-anderes differenziert. Und in erster Systematik kann man Natur-selbst den Gegenstand der Naturforschung, Natur-als-anderes den Gegenstand der Naturphilosophie nennen.

Unendlich ist die Mannigfaltigkeit der Art und Weise, nach

Digitized by Google

welcher der Mensch die Natur sieht, begreift, besitzt. Er sieht Schönheit, Entwickelung, Produktivität, auch Gesetz, Unvernunft, ewiges Einerlei und tötende Notwendigkeit in ihr. Die Mannigfaltigkeit dieses Sehens ist nicht geringer als die Zahl der sehenden Individuen, welche in ihrer Vielheit und Mannigfaltigkeit selbst wieder Produkte der Natur sind. So scheint der Reichtum der Natur selbst den Reichtum der Subjektivität hervorzubringen und in dieser in sich selbst zurückzulaufen. Und der Reichtum der Subjektivität in den Naturbildern und Naturbegriffen scheint sich so aus der Natur selbst heraus zu rechtfertigen, Natur beweist die Wahrheit jedes Einzelnen dieser Bilder aus seiner Naturgeborenheit. Die Naturgeborenheit der Subjektivitäten ist der Rechtstitel der mannigfaltigen Begriffe und Anschauungen, die die Menschen von der Natur haben.

Allein die Fülle der Naturbegriffe, die tägliches Erleben und Erkennen in Gegenwart und Vergangenheit uns zeigen, ist doch niemals zusammenhanglos, und der eine dem andern doch immer in gewisser Richtung noch verständlich — was wir eben durch das Wort »Natur« zum Ausdruck bringen. Nirgends herrscht Beziehungslosigkeit, im Gegenteil, stets wird ein Gesichtspunkt des Vergleichs, ein übergreifendes und das scheinbar Disparate verknüpfendes Moment des Verstehens zu finden sein, irgend ein System, irgend eine Organisiertheit muß doch in dieser Fülle naturgeborener Subjektivitäten liegen, und mit ähnlichem Gedankengang wie vorher ist auch diese durchgängige Bezogenheit aller Naturbegriffe das Widerspiel der erzeugenden Natur selbst, das Zeugnis für ihre durchgängige Bezogenheit und Organisiertheit. Wo ist hier der feste Punkt, wo die Zentralsonne, welche Ordnung, Licht und Schatten hervorbringen kann? Ganz richtig ist die Bemerkung, daß der Begriff der Natur stets davon abhänge, womit man die Natur in Gegensatz bringe. Nichts anderes ist damit gesagt, als das vorhin Formulierte: Gegenstand der Naturphilosophie ist Natur-als-anderes. Nur dies »in Gegensatz bringen«, nur ein logisch-systematischer Akt ermöglicht die Bestimmung des Begriffes Natur. Nur durch ihn wird Natur Begriff, nur dadurch, daß ich sage, sie ist Nicht-Kultur, oder Nicht-Geist, oder Nicht-Kunst, nur indem sie das »Andere« der Kultur, des Geistes, der Kunst wird, ist die Bestimmtheit des Naturbegriffes erreicht.

Allein es kann die Aufgabe nicht so verstanden werden, als hätten wir zu wählen, welchem Seins- oder Wissensgebiet die Natur als »Anderes« entgegenzusetzen wäre. Denn nach welchem Prinzip sollte diese Wahl erfolgen, mit welchem Recht wäre der Geist der Kultur, oder die Kultur der Kunst u. s. f. hier vorzuziehen? Und überdies: was wäre damit erreicht, wenn nicht zugleich voraus-

Digitized by Google

gesetzt würde, wir wüßten zwar, was Geist, Kultur oder Kunst sei, nur nicht, was Natur sei? In Wahrheit ist doch die Bestimmung dessen, was »Kultur« ist, genau denselben Schwierigkeiten ausgesetzt, die wir an Hand des Naturbegriffes bemerkten, ihre Begriffsbestimmung kann in solchem Zusammenhang daher nicht als bekannt vorausgesetzt werden. — Vielmehr ist Natur offenbar als das Andere der Nicht-Natur unendlich vieldeutig und keine Sphäre hat das Vorrecht, diese Nicht-Natur zu sein. In jeder Sphäre kann Natur als Anderes erscheinen. Wir reden von natürlicher Anmut, natürlichem Anstand, naturhaftem Wollen, natürlichem Recht, von naturwahrer Kunst und naturwidriger Empfindung, von natürlicher Religion, von natürlichen Folgen und natürlichen Bedingungen im Menschlichen, Geschichtlichen, Politischen u. s. f. Nur die Umkehrung sieht man hier von dem, was in Gedanken liegt, wie Geist der Natur, Gedanke der Natur, Geschichte der Natur, Gott in der Natur, Schönheit der Natur, Leben der Natur. All dieses sind lauter Verbindungen des Naturbegriffes mit seinen Gegensätzen, Bestimmungen des Naturbegriffes durch Verbindung mit dem ihm Entgegengesetzten. Nicht eine Vieldeutigkeit, sondern eine Vielseitigkeit des Naturbegriffs ist hieraus zu erkennen. Sein »Scheinen in Anderem« ist fast unbegrenzt, seine Wahrheit schier überreich. Die Aufgabe, ihm Festigkeit und wissenschaftliche Klarheit zu geben, kann aber nicht in der Restriktion seiner Bedeutungen, in der Beschneidung seiner Vielfältigkeit, sondern nur in der Organisierung der Bestimmungen, im System seiner Beziehungen gefunden werden. Die kritische Aufgabe erschöpft sich in einer systematischen Aufgabe, sie ist diese systematische Aufgabe.

Nur ein naiver Abstraktionismus kann hoffen, in einem Satze und mit einem Prädikat zu erfahren, was der Begriff der Natur ist. Vielmehr ist das Geschäft der Naturphilosophie ebenso vielgestaltig, wie die Beziehungen der Natur zu allem theoretisch Faßbaren, welches Nicht-Natur ist. Im Uebergang der Wissenschaft von Natur zu Nicht-Natur liegt die eigentliche Domäne der Naturphilosophie und sie gliedert sich in ebensoviele Disziplinen, als solche Uebergänge stattfinden können. Die Gliederung der Naturphilosophie erfolgt hienach nach Maßgabe dessen, wozu übergegangen wird, die Einteilung erfolgt nicht nach den internen Modifikationen der Natur selbst, sondern nach den Sphären, die ihre Nachbarn sind: Mathematik, Logik, Kunst, Religion, Geschichte, Kultur oder was es auch immer sein möge. Die Einheit des Naturbegriffes kann sich als Einheit nur an dieser Vielheit bewähren. Gerade das aber kann Natur-

Digitized by Google

philosophie nie feststellen wollen, was »Natur-selbst« ist. Denn alles Intranaturale ist Gegenstand der Naturwissenschaft.

Dies kann als Andeutung des näheren Sinnes unserer ersten systematischen Scheidung zwischen Natur und Nicht-Natur gelten. Die Möglichkeit solcher Scheidung ergab sich in der Begriffsbestimmung der Natur, und diese Begriffsbestimmung wiederum war nur möglich in einem Uebergang von Natur zu Anderem, in einer Reflexion auf Natur als Anderes der ganzen Fülle der Gegenstände aller Wissenschaft. Somit ist das Wesentliche der Systematik hier in die Begrifflichkeit gelegt, in der Begrifflichkeit besteht die Systematik. Es bedarf hienach kaum des ausdrücklichen Hinweises, daß sofern innerhalb der Naturwissenschaft gleichfalls System vorhanden sein soll, auch hier die Systembildung nicht anders als durch Begriffsbestimmung der Unterteile und der Einzelheiten innerhalb der Natur erfolgen kann, und daß der Vorgang der Systembildung hier prinzipiell derselbe ist. Diese Anmerkung bedeutet, daß manches, was herkömmlicherweise zur Naturphilosophie gerechnet würde, in der hier erstrebten Ordnung zur Naturwissenschaft gehört.

Die ganze Ineinssetzung von Begriffsbildung und Systembildung, die wir hier üben, darf, obwohl ihre Begründung völlig außerhalb des Rahmens unserer gegenwärtigen Untersuchung liegt, wohl kurz für sich betrachtet werden. Wir schalten daher eine Erwägung über die Grundlagen der Systematik hier ein.

System ist das, was wissenschaftliches Erkennen vor dem Erkennen überhaupt auszeichnet. Systematisches Denken und wissenschaftliches Denken sind Eins. Schon darum muß das Systematische der Wissenschaft gemeinsam, allgemeingültig sein, denn wenn es gerade Wissen zu Wissenschaft macht, kann es nicht der Willkür überlassen bleiben. Weiterhin aber ist das Systematische nicht nur nicht willkürlich und beliebig, sondern vielmehr notwendig. Es ist das konstitutive Prinzip der Wissenschaft. Wenn Wissenschaft in irgend etwas wahrer ist als Nichtwissenschaft, so muß sie um dieses Systematischen willen wahrer sein. Die Eigenart des wissenschaftlichen Wahrseins muß so in der Wahrheit ihres Systematischen liegen. Umgekehrt: der Charakter der Wahrheit verwandelt sich in der Sphäre der Wissenschaft in Systematik und zwar verhält es sich damit folgendermaßen. Wissen wird zu Wissenschaft, indem es alles, was nicht Wissenschaft ist, von sich abstößt. Das Resultat nennt man auch die Reinheit der Wissenschaft, und im Hinblick auf Praktisches das Postulat ihrer Uninteressiertheit. Gerade aber in der Ausscheidung des Unwissenschaftlichen, in der Trennung von der weiteren

Digitized by Google

Sphäre des Wissens überhaupt zeigt sich eine Unerfüllbarkeit des Postulates der Reinheit. In Erfüllung der Forderung zu scheiden und zu trennen, zu bejahen und zu verneinen, bestimmen wir ja das Eine wie das Andere, das wissenschaftlich Wahre, wie das wissenschaftlich Falsche und treten dabei über die Grenze der reinen Wissenschaft beständig hinaus. In der Sphäre der Wissenschaft bewährt sich so nur, was in der Sphäre jeder Wahrheit gilt: daß sie, um sich selbst zu gewinnen, über sich selbst hinausgreifen muß, daß jede Wahrheit, soferne sie Erkenntnis ist, zur Bestimmtheit, somit zur Begrifflichkeit nur gelangt, indem ihr Selbst von ihrem Anderen sich scheidet. Oder: Bestimmte Wahrheit ist begriffliche Wahrheit, als begriffliche Wahrheit aber ist sie notwendig auf Anderes bezogene Wahrheit, nach altem Ausdruck: verum index sui et falsi. Die Bezogenheit also ist die Grundform aller Wahrheit; statt Bezogenheit sagen wir auch Bedingtheit, Mittelbarkeit, Endlichkeit, Negativität. Die Bezogenheit und Begrifflichkeit nun gleichsam zum System gemacht ist nichts anderes als eben das Systematische und so folgt denn das Systematische der Wissenschaft, wie schon vorhin behauptet, aus dem eigentlichen Wesen und Charakter der theoretischen Wahrheit als einer begrifflichen Wahrheit. Die Objektivität dieser wissenschaftlichen Wahrheit hat aber keine andere Form und keine andere Gewähr als eben diese. Die Objektivität des Erkennens überhaupt ruht in dieser Form der Wahrheit überhaupt, die Objektivität der wissenschaftlichen Wahrheit aber in der Systematik, als derjenigen Gestalt, welche »Wahrheit« in der Sphäre der Wissenschaft annimmt. Diesen Sinn also hatte es, wenn wir Systematik das konstitutive Prinzip der Wissenschaft nannten. Wissenschaftliche Objektivität beruht schlechthin auf Systematik, Systematik ist das Wahrsein der Wissenschaft.

Ist hierin nun eine etwas strengere Begründung unserer Systematik der Natur gewonnen, so haben sich für eine vergleichende Betrachtung des kantischen und des spekulativen Naturbegriffes noch keine näheren Momente ergeben. Um diesen Zweck zu erreichen, muß versucht werden, die besondere Gestaltung eben des Systemgedankens in der Transzendentalphilosophie einerseits, der spekulativen Philosophie andererseits kurz zu verfolgen. Denn festzuhalten ist daran, daß nur auf dem Grunde eines geklärten Systembegriffes in die Erörterung des Naturbegriffes eingetreten werden kann.

Man drückt die innere Dialektik der Wahrheit, daß sie, um sich zu bestimmen, zugleich auch das Nichtwahre bestimmen muß, auch aus durch die Prädikate der Bezogenheit, Abhängigkeit, Mittelbarkeit, Endlichkeit, Relativität. Und wir sahen, daß d rin alle Wahrheit

Digitized by Google

etwas Systematisches schließlich an sich hat, daß sie in diesem Sinne relativ ist, und diese Relativität war wiederum der Grund aller Systemhaftigkeit, alles Systematische ruhte in den letzten Bedingungen des Wahrseins überhaupt. Eben dies, daß alle bestimmende nur bedingende Erkenntnis, alle Bestimmung nur Bedingung ist, eben diese Relativität der Wahrheit ist nun ebensowohl die Wurzel des weitesten Verstehens des Wahrseins wie auch des stärksten Zweifels an allem Wahrsein. Aus einer Quelle fließt so höchstes Verstehen wie tiefste Verwirrung. Der Weg aber, auf welchem sich das zuerst unendlich verstehende, eben darum aber unendlich zweifelnde und an Wahrheit verzweifelnde Denken zur wissenschaftlichen Beständigkeit und Ordnung zurückfindet, hat im neuzeitlichen und mittelalterlichen Denken in jenen zwei großen Grundformen der Philosophie sich ausgeprägt, die bekannt sind als der transzendentale Beweis und als der ontologische Beweis. Als »Beweise« sollen sie die Aufgahe erfüllen, dem im Zweifel verlorenen Denken den festen und grundlegenden Maßstab der Wahrheit wiederzugeben, diesem Denken die Richtung auf die Gewißheit seiner Inhalte anzuzeigen. Indem sie als höchste Maßstäbe des Wahren dienen und das Gewisseste von allem Wißbaren enthalten, von dem alle andere Gewißheit nur abgeleitet ist, bestimmen sie die spezifische Ordnung aller Wahrheiten des Systems, und so sind sie auch maßgebend für den Charakter der Objektivität der Inhalte. Der transzendentale wie der ontologische Beweis vereinigen so in sich die 3 höchsten Aufgaben: die Ueberwindung des Zweifels, die Grundform des Systems, das kritische Prinzip der Wahrheit.

Wenn so aus jenen beiden Formen philosophischer Grundlegung sich die spezifische Struktur der von ihnen beherrschten Wissenschaft ergibt, so müssen sie zugleich als Urbilder systematischer Einzelheiten dienen können; auch die spezifische Struktur der Naturbegriffe muß irgendwie in ihnen vorgebildet sein. Insbesondere muß das System der Dignitäten in ihnen vorgebildet sein, sie müssen anzeigen, welche Elemente Objektivität bedingen, welche nicht, und sie müssen sichtbar machen, wie der Begriff der Objektivität überhaupt konstruiert ist.

Nicht darin gehen Transzendentalphilosophie und Ontologie auseinander, daß der Gedanke des Parmenides, daß Sein und Denken dasselbe sei, hier angenommen, dort abgelehnt wäre. Die Korrelativität von Sein und Denken ist hier wie dort der Ursprung der Objektivität, die identische Funktion gilt hier wie dort als Erzeugerin der objektiven Wahrheit. Denn Kants kopernikanische Tat gipfelt ja in der Logizität des Seins, »Sein« ist selbst nicht ein Metalogi-

Digitized by Google

sches sondern Logisches, logische Grundfunktion. Ebenso aber auf der andern Seite ist das Logische gerade das Seiende, das Reale, und das begrifflich Allgemeinste eben um seiner Allgemeinheit und Begrifflichkeit willen das Allerrealste. Ontologie heißt Seinsartigkeit des Logischen, Transzendentalismus Logizität des Seins. In den abstrakten Bestimmungen der Seinsartigkeit des Logischen und der Logizität des Seins fallen jene zwei Grundformen daher zusammen.

Ihr Auseinandergehen erfolgt erst in der Art, in welcher der in jenem Grundgedanken liegende Widerspruch gelöst wird. Oder: in dem Gebrauche, welchen die Philosophie von der Negativität des Widerspruchs macht, trennen sich die transzendentale und die ontologische Wissenschaft. Denn offenbar ist, daß der Begriff des Erkennens widerspruchsvoll ist. Es soll Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, der Vorstellung mit ihrem Gegenstand sein. Er fordert Uebereinstimmung des Verschiedenen, Einheit der Zweiheit, Identität des Nichtidentischen. Hieraus kann aber erstens gefolgert werden, daß alle Wahrheit in der Uebereinstimmung des Verschiedenen, in der Duplizität des Einheitlichen befangen ist, daß Wahrheit Dialektik sein muß. Die Grenze aller Wahrheit aber ist alsdann ihr abstrakter Begriff. Denn dies ist gerade die Weisheit des Parmenides, daß das Nichtsein nicht sein und auch nicht gedacht werden kann. Es liegt im Begriffe des erkennenden Denkens, daß ihm ein Sein zukommt, im Begriffe des transzendentalen Ich, daß es gegenständlich ist, folglich kann diese Urbeziehung nur ausgeübt, niemals kritisiert werden. Denn alle Kritik wäre nur selbst die Ausübung der zu kritisierenden Funktion. Die Funktion der Gegenständlichkeit kann nicht selbst vergegenständlicht werden, daher ergibt es keinen erkennbaren Begriff des Erkennens, keine Erkenntnistheorie, denn dieser Begriff ist seine eigene Grenze, der Begriff des Erkennens ist die Grenze des Erkennens. Der Widerspruch im Erkennen der Wahrheit ist die einzige Form, in welcher diese Grenze sichtbar werden kann, menschliches Wissen muß dialektisch, der Gegenstand menschlichen Wissens antinomisch sein, denn dies ist die logische Form aller Wahrheit. Hierin spricht sich zunächst nicht etwa die Subjektivität der Erkenntnis aus, sondern ihre Eigenart, die Form der Bedingtheit. Als Grundform aller Wahrheit ist der Widerspruch ebenso subjektiv wie objektiv, oder besser weder subjektiv noch objektiv, denn er ist gerade die Form der Bezogenheit des Subjekts auf das Objekt, welche Form daher weder dem einen noch dem anderen als solchem zukommt. So lehnt dieser erste Standpunkt die Möglichkeit der Erkenntnistheorie ab und hält fest daran, daß jedes Denken ein Sein bei sich haben muß, jeder Begriff eine

Digitized by Google

Realität. Dieses Urverhältnis kann nicht selbst erkannt, sondern nur ausgeübt, getan werden. In dieser Sphäre ist auch keine Trennung des subjektiven vom objektiven Anteil an der Wahrheit eingetreten, denn alles was hier subjektiv ist, muß auch objektiv sein, und der Begriff der Wahrheit ist nicht trennbar von dem, was sie aussagt, der formale Bestandteil ist nicht trennbar von dem materialen Elemente. Die Kritik der Wahrheit hat mit ihrer Subjektivität »oder« Objektivität ursprünglich nichts zu tun, die Kriterien liegen auf ganz anderem Gebiete, sie liegen in der Bewegung der Wahrheit selbst. — So ist auch der Zweifel, welchen der ontologische Beweis überwindet, gar kein erkenntnistheoretischer Zweifel im engeren Sinne, er ist ebensosehr ein Zweifel an der Welt selbst, wie am Erkennen. Er ist noch gar nicht berührt von der erkenntnistheoretischen Reflexion, keine Trennung des Begriffes der Erkenntnis vom Inhalte der Erkenntnis ist eingetreten und keine Reflexion über die Gleichgültigkeit beider gegeneinander. Und der Sinn der Ontologie muß darauf hinauslaufen, daß in Ansehung der im Begriffe der Wahrheit notwendig liegenden Korrelation von Denken und Sein das Unbedingte des Denkens zugleich das Unbedingte des Seins sein muß — sie sind ein und daselbe. Jene auch der Transzendentalphilosophie bewußte notwendige Korrelation wird nicht auf das formale »überhaupt« beschränkt, sondern auf das Ganze des Erkennens ausgebreitet. Unvermeidlich ist auch die Anerkennung des transzendentalen Sollens zugleich die Anerkennung des Seins, jene ist von dieser ununterscheidbar. Aber nur der ontologische Beweis gelangt von der Bedingtheit aller Dinge zum Unbedingten selbst als der allgegenwärtigen allerrealsten Voraussetzuug aller bedingten Realitäten. Der transzendentale Beweis gelangt von der Bedingtheit der Wahrheiten nur zur Unbedingtheit der Voraussetzung des Erkennens.

So gelangt der ontologische Beweis zum Unbedingten selbst, der transzendentale zur Unbedingtheit des Seinsollens. Man kann daher sagen, die ontologisch begründete Wissenschaft tut, was die transzendentale zu tun fordert.

Der ontologische Beweis ist so die Grundlage aller Seinserkenntnis, denn in ihm wird das Sein erobert, zuerst für das unbedingte Sein selbst. Auf ihm, dem Ens realissimum ruht aber auch alle bedingte Wirklichkeit, aller Gegenstand endlichen Erkennens. Die endliche Realität ist real nur weil Bedingung ihrer Realität jenes Unbedingte ist. Hierin nun steht sie gerade dem empirischen Denken am nächsten. Hegel spricht dies so aus: »Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und

Digitized by Google

für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll. Wie der Empirismus erkennt auch die Philosophie nur das was ist; sie weiß nicht solches was nur sein soll und somit nicht da ist.« Im Prinzip des Realismus der Wissenschaft stellen sich daher der empirische und der spekulative Standpunkt auf einen Boden; ihr gemeinsames theoretisches Fundament ist der ontologische Gottesbeweis.

Die Transzendentalphilosophie hingegen muß mit dem ontologischen Gottesbeweis auch den einfachen, »naiven« Empirismus zerstören. Das Wirkliche selbst vermag nach ihr weder empirische Einzelforschung noch Philosophie zu erkennen. Den Apriorismus-Phänomenalismus für Empirie zu bejahen und die Ontologie zu verneinen, war ja ein und derselbe Gedanke, waren zwei Seiten derselben Entscheidung des Kritizismus. Hierin ist gerade Transzendentalphilosophie die Gegnerin der einfachen Grundform empirischer Arbeit, daß sie Wirklichkeitsforschung sei und ihre Wahrheiten um wahr zu sein »in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein müssen«.

Diese Gemeinsamkeit der Grundlage der spekulativen Philosophie mit dem Realismus der empirischen Wissenschaften ist heute dem Bewußtsein allzusehr entfallen und es war ja das Schicksal der Hegelschen Philosophie, daß ihre völlige Durchdrungenheit von realistischem Geiste vergessen, die romantischen und spiritualistischen Elemente als ihr maßgebender Charakter angesehen wurden. Eine angenommene und selbst hegelianisierende Deutung ist die, daß sein Werk des »Panlogismus« in das Gegenteil, nämlich den Irrationalismus Schellings und Feuerbachs umgeschlagen sei. Mit größerem Rechte noch läßt sich sagen, daß Hegel an der Schwelle des Zeitalters moderner Wirklichkeitsforschung steht, daß sein Januskopf auf Kant und Fichte zurück- aber auch nach den neuen Formen moderner Wissenschaft vorwärts blickt, deren Wirklichkeitsliebe mit dem stärksten Sehnen seiner eigenen Wissenschaft zusammenfällt. Wir erinnern uns an seine Wirkung in Rankes Geschichtschreibung. Welche nächsten Folgerungen ergeben sich für die systematische Struktur des Naturbegriffs und für das System der Dignitäten in ihm?

Das Urbild der Ontologie ist die Seinsartigkeit des Logischen und die Struktur aller ontologisch begründeten Wissenschaft besteht darin, daß die Seinsartigkeit des Logischen über das Ganze der

Digitized by Google

Wissenschaft sich ausbreitet. Aus der abstrakten Seinsartigkeit des Logischen wird in solcher Ausbreitung die Realität alles Begrifflichen; so entsteht die Konkretheit des Begriffes. Begrifflichkeit bedeutet so stets gleichzeitig Realität, und je begrifflicher ein Erkenntnis ist, um so realer muß auch sein Gegenstand sein. Realität und Begrifflichkeit sind hier in nachbildlicher Weise ebenso korrelativ wie Sein und Gott in urbildlicher Weise in der ontologischen Denkart.

Damit ist die Hauptbedingung des Systems der Dignitäten in einer spekulativen Naturphilosophie aber bezeichnet: Begrifflichkeit und Realität sind Korrelate; das Begrifflich-Allgemeine ist stets das wahrhaft wirkliche; je begrifflicher die Wissenschaft ist, um so begriffener ist ihr Gegenstand, um so vollständiger und unbedingter ist das Gewußte auch das Wirkliche. Rationalität ist daher gleichbedeutend mit Realität, Irrationalität gleichbedeutend mit Irrealität. Das Logisch-Allgemeine ist immer das Wirklichkeits-Nähere.

Ein Gesetz ist, um seiner Allgemeinheit willen, eine umfassendere, vollständigere, bestimmtere, wirklichere Wirklichkeit als eine bloße Regel der Beobachtung, eine Regel, wiederum in entsprechender Weise der wahren Wirklichkeit näher als eine Einzeltatsache. Eine Gattung steht in ähnlichem Verhältnis zu einer Art, oder eine Art zu einem Exemplar. Ein Organismus ist eine realere Natur als ein Mechanismus, wenn er diesen seinem Begriffe nach einschließt usw. Die so charakterisierte Rangordnung nennen wir das System der Dignitäten in einem spekulativen Naturbegriff.

Wir wenden uns zurück zum transzendentalen System, um auch in ihm die Urstruktur des transzendentalen Systems der Dignitäten herauszuheben. Aus der Gemeinsamkeit mit Ontologie in der abstrakten Korrelativität von Sein und Denken löst das transzendentale System sich los in seiner Auffassung der Negation und damit des im Begriffe der Wahrheit liegenden Widerspruches. Sie schließt aus ihm nicht auf eine notwendigerweise dialektische Struktur aller Wahrheit und Wirklichkeit, sondern auf eine notwendige Unerreichbarkeit der Wirklichkeit durch die Wahrheit, auf eine ursprüngliche Idealität des Wahren. Zu dieser Entscheidung gelangt sie aus ihrem Begriff der Kritik, welcher ihr gebietet, nicht von inhaltlich bestimmter Erkenntnis auszugehen, sondern vom abstrakten Begriffe der Erkenntnis. Vom kritischen Begriff der Erkenntnis geht sie als von einer wesentlichen Zweiheit, ursprünglichen Polarität aus, während spekulative Wissenschaft von ihm als wesentlicher Einheit, ursprünglicher Identität ausging. Auf diesem Ausgehen von ursprünglicher Polarität — wenngleich Korrelativität — von Denken und Sein ist

Digitized by Google

der Gedanke der transzendentalen Gegenständlichkeit gleichsam aufgesetzt, er fügt sich ihr, nur für einen sehr engen Kreis des wissenschaftlichen Erkennens überhaupt geltend, ein, ohne doch die ursprüngliche Dualität wirklich aufzuheben. So kommt es, daß in spekulativer, von der Identität von Denken und Sein ausgehender Wissenschaft die Grenze der Erkenntnis ihr Begriff ist, und daß umgekehrt in kritischer, von der Polarität von Denken und Sein ausgehender Wissenschaft, die Grenze der Wissenschaft eine doppelte ist, nämlich einerseits Sein-selbst, andererseits Denken-selbst. Eingeschlossen zwischen beide als ihre Grenzen wird Wissenschaft zum Mittelglied und zu einem Prozeß der das Ziel niemals erreichenden Annäherung. Sie ist ein Mischgebilde des Begrifflichen mit dem Realen, des Denkens mit dem Sein, des Formalen mit dem Materialen. Sie ist aufgebaut aus Bestandteilen von der einen wie von der andern Seite und nur auf einer einzigen Linie berühren die von beiden Seiten einander zustrebenden Elemente sich völlig, nur in einer einzigen solchen Berührungslinie ist Wissenschaft völlig objektiv: sie wird bezeichnet durch den Ausdruck der konstitutiven Kategorie. Was aber zu beiden Seiten der Berührungslinie liegt, ist, liegt es auf der Wirklichkeitsseite, um so weniger rational, liegt es auf der Seite des Denkens, um so weniger real, je mehr es von jener Linie abliegt. Objektive Wirklichkeit, Vereinigung der Realität und Rationalität ist gleichsam ein lineares Vorkommnis im System, kein flächenhaftes oder räumliches. Daher ist die volle und ganze Wirklichkeit in der Gestalt ursprünglicher Gegebenheit oder Erlebtheit irrationale, unübersichtliche, heterogene Mannigfaltigkeit; erst durch logische Berührung, Bearbeitung und Umformung wird sie zum Inhalte einer Wissenschaft. Auf der anderen Seite ist die reinste logische Form die wirklichkeitsfernste, als Gelten, Sollen oder Wert das nach der Definition Nichtwirkliche. Und in der Allgemeinheit des Begrifflichen liegt gleichfalls Ausschluß der Wirklichkeit, notwendige Nicht-Objektivität. In ihrer Begrifflichkeit ist Wissenschaft daher Wirklichkeitsfremdheit, jede Begriffwerdung bedeutet Entwirklichung der wissenschaftlichen Inhalte.

Das aus der Konstruktion des transzendental begründeten Wissenschaftsbegriffes folgende System der Dignitäten ist also in gewissem Sinne geradezu eine Umkehrung des ontologischen. Gerade die Begrifflichkeit, Allgemeinheit, Rationalität begründet hier eine Subjektivität, gerade der Begriff ist das Irreale, gerade das Wirkliche aber das Irrationale. Die Form des Gesetzes ist eine bloß methodologische Beziehung, bloß regulative Idee, bloß subjektive Bedeutung.

Digitized by Google

Von der Form des Organismus und von der Form der Zweckmäßigkeit gilt dasselbe.

In gewissem Sinne nur kann man davon sprechen, daß das System der Dignitäten hier eine Umkehrung der im spekulativen Naturbegriff waltenden Ordnung sei. In Wahrheit sind die Verhältnisse verwickelter. Aber eine orientierende Bedeutung hat dies Schema doch, wonach eine geradezu inverse Anordnung stattfindet. Welch gänzlich verschiedene Bedeutung nämlich das Systematische als solches im Kritischen und im Spekulativen besitzt, mußte ja schon aus dem an Hand der »Beweise« erkennbaren Gegensatz hervorgehen. Weiteres Licht kann auf die Unterschiede des Systembegriffes fallen, wenn am Beispiele des Naturbegriffes die von Windelband und Rickert näher begründete Methodologie hier kurz betrachtet wird.

Die von diesen Forschern aufgestellte Einteilung der Wissenschaften in nomothetische und idiographische, in Natur- und Kultur- (oder historische) Wissenschaften, bekennt sich schon darin zu einem Kantianismus, daß eine Inkongruenz der formalen und der materialen Einteilung zugelassen wird. Denn es ist unmittelbare Folge jener polaren Konstruktion, daß sowohl von der materialen Wirklichkeits-Hemisphäre wie von der formal-logischen Geltungs-Hemisphäre her gewisse und von einander unabhängige systematische Grundlinien dem Aequator der »objektiven Wirklichkeit« zustreben. In der Mittelzone der Wissenschaft können diese Linien in unberechenbarer Weise parallel laufen oder sich schneiden. Materiale und formale Einteilung grenzen inkongruente Teile der Wissenschaft gegen einander ab, da z. B. jeder Teil der Wirklichkeit ebensowohl generalisierend wie individualisierend, behandelt werden kann, sei er nun Natur oder Geschichte. Formale und materiale Einteilung fallen nicht zusammen. Trotz ihrer scheinbaren Klarheit ist diese Anschauung gewissen Verwickelungen ausgesetzt, wenn sie z. B. betont, daß das Wesen naturwissenschaftlicher Begriffsbildung Generalisierung — mindestens überwiegend — sei, während die Geschichte individualisierend verfahre. Zugleich wird nämlich gesagt, daß auch einige Naturwissenschaften, z. B. die Geologie, nur individualisierend ans Ziel kommen. Selbst wenn die Richtigkeit dieser Aufstellung völlig zugestanden wird, kann doch behauptet werden, daß dies formale Prinzip der Einteilung (Generalisierung — Individualisierung) sich bei näherer Betrachtung als die Wissenschaften E i n t e i l e n d e s schon völlig verflüchtigt hat: einmal ist keine Materie von der Generalisierung grundsätzlich ausgeschlossen, die Beziehung zur Materie hat sich aufgelöst, und andererseits ist auch die Einteilung der Wissenschaften damit geopfert, daß

Digitized by Google

Naturwissenschaft sowohl generalisierend wie individualisierend verfahren kann. Es bleibt also die Einteilung des Formalen selbst allein übrig: es gibt eine generalisierende und eine individualisierende Methode; eine Einteilung, die aber nie über sich selbst hinausgreift. Sie ist keine logische Einteilung, sondern eine Einteilung des Logischen, keine formale Einteilung, sondern eine Einteilung des Formalen. Sie wird daher zur Bestimmung des Naturbegriffes untauglich bleiben müssen.

Ebensowenig ist eine Systematik rein aus dem Inhalt zu schöpfen, es gibt auch keine materiale Einteilung. Dies liegt schon im Begriffe »Systematik«, der selbst ein Formbegriff ist. Auch wenn man sagt, daß der materiale Inhalt des Naturbegriffes immer davon abhänge, mit welcher andern Materie man nur Natur in Gegensatz bringe, etwa dem Menschen, der Geschichte usw., ist doch gerade dies in Gegensatz bringen stets ein formaler Akt, eine Form der Begriffsbildung.

Formale und materiale Systematik sind in Wahrheit genau dasselbe; es gibt nur formal-materiale Systematik und man kann dies auch so aussprechen: Die Form der Wissenschaft ist die Form der Wirklichkeit, der Inhalt der Wirklichkeit ist der Inhalt der Wissenschaft. Isolierung der Form raubt ihr jede systematische Wahrheit, denn diese kann nur in der Geformtheit des Inhaltes bestehen, eine Inkongruenz des Formalen und Materialen ist hiernach ausgeschlossen. Solch bloß methodologisch-formale Unterscheidung zeigt ihren Mangel an eigentlich systematischer Kraft auch darin, daß sie bloß schlechthin trennend und auseinanderhaltend wirkt; sie ist Teilung, aber nicht Einteilung und muß daher immer an ein willkürlich rezipiertes System, wie es etwa das akademische ist, anknüpfen. Nun liegt selbst in diesem bloß formalen Gegenüberstellen von Allgemeinheit und Besonderheit der Anlauf zu einer Synthese. Nahe liegt ja der Hinweis darauf, daß das Allgemeine unverständlich ist ohne das Besondere, daß die Besonderheit als Individualität nur erkennbar ist als das Besonderes eines Allgemeinen, als Unteilbarkeit im Gegensatz zur Teilbarkeit. So ist Besonderheit die Bedingung möglicher Allgemeinheit, Allgemeinheit Kategorie der Besonderheit. Auch Windelbands Darstellung streift diesen Gedanken, wenn er davon redet, wie nomothetische und idiographische Wissenschaft auf einander angewiesen sind, und gleich darauf doch bestreitet, daß diese beiden Arten menschlichen Wissens sich auf eine gemeinsame Quelle zurückführen ließen. Allein dies ist gerade dem Kantianismus wesentlich, daß der Schritt einer Vereinigung in e i n e m Prinzip nicht getan wird und Nachdruck darauf liegt, daß das Allgemeine doch immer unfähig bleibe,



Digitized by Google

das Besondere aus sich zu entwickeln, und daß das Besondere in diesem Sinne die Grenze des Allgemeinen, die Grenze generalisierender Wissenschaft bleiben muß. Der Abstraktionismus der Logik und und jene polare Struktur der Wissenschaft hängen untrennbar zusammen, sind zwei Seiten derselben Sache; daß das Begriffliche das abstrakt-allgemeine ist, muß als eine andere Ausdrucksweise für die Irrealität des transzendentalen Sollens, des »Geltens« der »Werte« angesehen werden. Denn Wertphilosophie ist von methodologisch-erkenntnistheoretischer Stellung ausgehendes Denken, hat ihren Ursprung in der kritisch-abstrakten Stellung. Auch ein transzendentalphilosophischer Naturbegriff wird nur in einer abstraktionistischen Logik sein Genüge finden, wie auf der anderen Seite ein spekulativer Naturbegriff immer auf eine emanatistische Logik des konkreten Begriffes hinweist. Transzendentalphilosophie sieht im Emanatismus der Logik und völlig analog in spekulativer Naturphilosophie nur den Ikarusflug der Begrifflichkeit, den sie allein mit den Argumenten eben des Abstraktionismus zu bekämpfen vermag. Mag die Transzendentalphilosophie auch den Vorwurf von sich weisen, daß ihr naturwissenschaftlicher Wissensbegriff einer Flucht vor der Wirklichkeit gleich komme: so lange ihr das Allgemeine nicht wirklich und das »Gesetz« eine abstrakte Allgemeinheit ist, so lange ist auch Gesetzeswissenschaft keine Wirklichkeitswissenschaft.

In der Diskussion dieses kantisch-methodologischen Naturbegriffes, als des nach Gesetzen bestimmten Daseins, spitzt sich so der Gegensatz zwischen kritischem und spekulativem Naturbegriff in einer neuen Form zu: im Problem des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Besonderem. In dieser Zuspitzung aber lag, wie angedeutet, ein unmittelbarer Hinweis auf die Gegensätze der analytischen und der emanatistischen Logik.

Der Reihe nach sind so die in den beiden Naturbegriffen liegenden Anspielungen zuerst auf den fundamentalen »Beweis«gedanken, dann auf das System der Dignitäten und endlich auf die logischen Begriffstheorien herangezogen worden. Im Ersten ist eine methaphysische, im Zweiten eine systematische, im Dritten eine logische Anspielung enthalten. In jeder dieser 3 Beziehnngen ergeben sich wesentliche Charakterzüge für den kantischen und für den spekulativen Naturbegriff, die folgendermaßen zusammengefaßt werden können:

1. In der Struktur des ontologischen Beweises läßt sich das Urbild aller Seinserkenntnis nachweisen. Er ist das Vorbild und die theoretische Grundlegung aller realistischen Wissenschaft; wo immer die Wissenschaft das Wirkliche besitzt, da besitzt sie es kraft jener Grundlage, die der ontologische Beweis liefert, und jede empirische

Digitized by Google

Wirklichkeit erweist sich als wirklich nur kraft ihrer Bedingtheit durch jene höchste Wirklichkeit. Daher ist ein erstes Merkmal des spekulativen Naturbegriffes, daß die wirkliche Natur durch irgend eine höhere Realität bedingt ist, daß sie natura naturata ist. Da dies stufenartige Verhältnis bedingter Realität sich über das Ganze der Wissenschaft ausbreitet, folgt, daß auch die Natur selbst als System nur ein System von Stufen sein kann.

2. Aus der Korrelativität von Begrifflichkeit und Realitität ergibt sich weiter, daß das ordnende Prinzip in diesem Stufenbau der Realitäten die Begrifflichkeit der Stufen sein muß. Das System der Dignitäten ist geordnet nach Maßgabe der Begrifflichkeit oder Rationalität. Dasjenige, welches ein Anderes begrifflich umschließt, ist dadurch das die höhere Dignität, die größere Realität besitzende. Wenn der Begriff Leben den Begriff Mechanismus einschließt, so ist hier im Leben die höhere Realität der Natur. Wenn ein Gesetz einen Sonderfall begrifflich einschließt, so ist das Gesetz die höhere Realität usf.

3. Aus dem in der Ontologie begründeten Begriffsrealismus, der in der Theorie des konkreten Begriffes sich ausdrückt, folgt endlich das nicht abstraktionistische, sondern emanatistische Verhältnis der Stufen untereinander, das reale Bestehen einer qualitativen Mannigfaltigkeit, einer heterogenen Realitätenwelt. Jede Stufe ist in ihrer Art real, keine Stufe in ihrer Art unbedingt. Ein System von Uebergängen zu qualitativ Anderem, eine Fülle der Differenzierungen, eine dialektische Bewegung der Begrifflichkeit: Natura facit saltum.

Auf der anderen Seite wiederum:

1. Statt der im ontologischen Denken begründeten Realität folgt aus der transzendentalen Beweisform, die nur auf einen Begriff des Erkennens und eine reine Naturwissenschaft überhaupt geht, die Nur-Idealität der letzten Voraussetzung der Natur; die letzte Bedingung der Natur ist nicht wißbar, denn notwendig ist nur eine letzte Voraussetzung des Erkennens, nicht eine solche des Seins, die ideale Voraussetzung der Natur ist nicht wirklich, oder »Natur« ist nur eine »Idee«.

2. Die von Polarität beherrschte Systemstruktur bewirkt ein dem spekulativen inverses System der Dignitäten: Die Begrifflichkeit bedingt Wirklichkeitsferne, denn sie ist abstrakte, formale Begrifflichkeit. Auch hier ist zwar Wissenschaftlichkeit nur in ordnender Begrifflichkeit zu finden, aber gerade Begrifflichkeit bringt Subjektivität mit sich. Die logischen Formen in der »re-



Digitized by Google

flexiven« Schicht der Kategorien, das »Etwas«, »Andere«, »Allgemeine«, aber auch die für die Natur im Besonderen in Betracht kommenden Formen des Ganzen und seiner Teile (Organismus), der Zweckmäßigkeit, Spezifikation, sie alle gelten nicht für die objektive Wirklichkeit der Natur, sondern haben nur die subjektive Bedeutung eines »Denken als ob«, einer an Erkenntniswert untergeordneten Stufe der logischen Formen, einer Methodologie.

3. Strebt der Prozeß der Wissenschaft auch hier dem Begreifen und der Begrifflichkeit der Wahrheit zu, so strebt er daher doch nicht der Realität zu, sondern von ihr weg zu einer schlechthin unerreichbaren Idee. Die heterogene Mannigfaltigkeit kann in diesem Prozeß nicht bestehen, sondern muß überwunden werden im Sinn einer Umformung und Herausarbeitung eines absolut Allgemeinen. Dem in Gebilden wie »Weltformel«, »Laplacescher Geist«, »letzte Naturwissenschaft« ausgedrückten Ideal wird, da Wirklichkeitsferne doch nicht Wahrheitsferne ist, irgend eine höhere Dignität gegenüber der qualitativen Mannigfaltigkeit zuerkannt, so daß sie, wenn auch nicht absolut wahr, immerhin wahrheitsgemäßer wie die Mannigfaltigkeit ist: es resultiert die Qualitätslosigkeit und Uniformität des Naturbildes und in ihr die undialektische Beschaffenheit der Wissenschaft, eine homogene Continuität der realen Natur. Natura non facit saltum.

Von diesen drei, den spekulativen und kritischen Naturbegriff allgemein orientierenden Vergleichspunkten ist nun der zweite für den hier eingeschlagenen Weg der Untersuchung am wichtigsten. Er beschäftigt sich mit der Bedeutung der Begrifflichkeit.

Denn dies war ja der Gedankengang: Aufgabe der Naturphilosophie ist, im Gegensatz zur Naturwissenschaft selbst, der Begriff der Natur. Die Aufgabe, den Naturbegriff kritisch zu bestimmen, ward in eins gesetzt mit der systematischen Aufgabe, die organische Mannigfaltigkeit der Beziehungen der Natur zu dem was nicht Natur ist zu bestimmen. Begriffsbestimmung und Systembildung waren so ein und dasselbe und sie waren wieder das was Wissen zu Wissenschaft macht, und die Gestalt, welche objektive Wahrheit in der Sphäre der Wissenschaft annimmt. Begriffsbildung, mithin Systembildung bedingen so das Wahrsein der Wissenschaft, sind die Objektivitätsform des Wissenschaftlichen.

Im Gegensatz von Nominalismus und Realismus, in der Auffassung der Begrifflichkeit und des Systematischen drängen sich so auch für die Naturbegriffe des 19. Jahrhunderts alle die Gegensätze zusammen, welche in Platon und Demokrit ihre Urbilder stets suchen werden. Diese Urdualität der wissenschaftlichen Form bleibt das

Digitized by Google

Schicksal aller Naturphilosophie; nur in welcher Form diese Urdualität rezipiert wird, kann Problem sein, daß sie recipiert werden muß, kann nicht zweifelhaft bleiben.

Nach dem Bisherigen, und im Rahmen des hier gestellten Zieles, kann die Aufgabe einer Harmonisierung der Gegensätze ihre Lösung nur im engsten Zusammenhang mit jener systematischen Frage finden. Die systematische Frage: was ist Naturwissenschaft und was ist Naturphilosophie? und die Frage nach der objektiven Bedeutung der Begrifflichkeit der Natur sind im Grunde ein und dasselbe.

Die systematische Frage nach dem Inhalte von Naturwissenschaft und Naturphilosophie, oder in objektiver Fassung nach den Gegenständen von Naturwissenschaft und Naturphilosophie ist nämlich selbst in allen Teilen ihrer Auflösung jenem ursprünglichen dialektischen Gesetze aller Wahrheit unterworfen. Die im Eingang ausgesprochene erste Systematik war ja die: Gegenstand der Naturwissenschaft ist Natur selbst, Gegenstand der Naturphilosophie aber der Begriff der Natur. Wenn nunmehr über diesen ersten Schritt hinausgehend, weiter gefragt wird, was denn nun eigentlich der Gegenstand der Naturwissenschaft und -philosophie sei, muß auch hier wieder dieselbe Grundfunktion, dieselbe Differenzierung in den Gegenstand selbst und seine Begrifflichkeit erfolgen.

Denn die Struktur aller Wissenschaft bleibt, um was es sich auch handeln möge, darin sich immer gleich, daß im Wechselspiel von Realität und Begrifflichkeit alle Wahrheit zustande kommt. Kaum bestimmt, kaum ganz Begriff geworden, wird dieser auch schon wieder zum Ding, zum Objekt, kaum erklärt und erkannt auch schon wieder zum neuen Rätsel. Der theoretische Niederschlag, das System der Doktrinen, Wissenschaft als das Gewußte und als solches Subjektive, als fixierte Begriffswelt, ist nur ein Moment der Wissenschaft, nicht die ganze Wissenschaft. Wissenschaft ist nicht nur Lehre, sie ist gleichzeitig stets Forschung, sie ist ihrem Wesen nach in beständigem Wechsel bald fest, bald bewegt, bald subjektiv geschlossen in sich, bald offen gegen ihr Anderes. Immer ist sie die Vereinigung eines theoretischen mit einem atheoretischen Prinzip, sie ist indem sie wird, aber sie wird nur zu dem was sie ist durch die Form der Begrifflichkeit. Die endlose Umwendung des aktiven Ergreifens in passives Begreifen, und das immer neue Einsetzen desselben Prozesses an den Resultaten dieser Umwendung, diese unendliche Bewegung der Wissenschaft umfaßt aber das kritische und das spekulative Moment ihrer Wahrheit.

Nicht auf die Genese sondern auf den Begriff der Erkenntnis bedacht geht Erkenntnistheorie von der Frage aus, wie ein als ge-

Digitized by Google

geben vorausgesetztes Erkenntnis objektiv sein kann, und bestimmt damit nur die Funktion des Erkennens als Synthesis, seinen Inhalt aber sogleich als Resultat, als Festes, seinem Wesen nach Ruhendes und Abgeschlossenes, »Gegebenes«. Objektivität nur in das feste Einzelerkenntnis legend muß ihr der Fortgang zur Begrifflichkeit, d. h. zum System der Erkenntnisse sich als ein Schritt über die einzig objektive ursprüngliche Synthesis hinaus darstellen. Nur im »Ideal« der Wissenschaft, welches notwendig unerreichbar ist, setzt sie ihren ursprünglichen Wahrheitsbegriff auch in der Sphäre der Wissenschaft wieder ein, aber als bloß subjektive Vorstellungsart, denn reine Begrifflichkeit hebt Realität auf.

Von der Bewegung des Erforschens und Ergreifens ausgehend, stehen Spekulation (und Empirie) in einem Begriff der Erkenntnis als einem einfachen Eingehen des Wirklichen in das Wissen. Reflexionslos dieser Bewegung des Aufnehmens sich hingebend, kann sie die Wirklichkeit jederzeit in die Wissenschaft eintreten lassen, in jedem Begriffe liegt auch eine volle Wirklichkeit. Das Kriterium der Objektivität ist zugleich das Kriterium der Realität, sie sind ein und dasselbe. Der Charakter objektiver Wirklichkeit haftet nicht am Gebrauch einiger bestimmter Kategorien, und ebensowenig an den Gegebenheiten sinnlichen Wahrnehmens sondern allein an der systematischen Ortsbestimmung in einem größeren Ganzen des Wissens.

Geht kritisches Denken so von fester Einzelerkenntnis, spekulatives und empirisches Denken von bewegter Gesamt-Wahrheit aus, die erste mithin mehr von einer ontischen, die zweite von einer genetischen Auffassung des Wissens, so kann der erste Standpunkt zugleich als Grundlage der doktrinären, der zweite als Grundlage der forschenden Seite der Wissenschaft erfaßt werden. Wie aber das Wissen in der Wissenschaft, indem es in Fragen übergeht, der Ausgangspunkt des Forschens ist, worauf dieses durch Finden in Wissen zurückkehrt, so wandelt auch das Objekt der Wissenschaft im Durchgang durch diese Bewegung fortwährend seine Beschaffenheit.

Wenn der kritische Gedanke als ein Moment des Wissens, der spekulative als ein Moment des Forschens der Wissenschaft gedacht wird, folgt daß die Unendlichkeit oder Unbeendbarkeit der Wissenschaft nicht aus der Unerreichbarkeit ihres Ideals und ebensowenig aus der Unvereinbarkeit des Subjekts mit dem Objekt folgt. Sondern vollendbar ist Wissenschaft darum nicht, daß sie weder reines ruhendes Wissen noch reine bewegte Produktivität ist. Weder kann sie im einfachen Haben des Gewußten stehen bleiben, wie denn auch Wissen bloß um des Wissens willen ganz sinn- und wertlos ist, noch kann sie im beständigen Nehmen des Ungewußten in Anschauung,

Digitized by Google

Rezeptivität, Produktion jemals zu sich selbst kommen. Denn dies Nehmen und Finden muß immer nicht nur Greifen sondern Begreifen werden, in der Begriffsbestimmung, theoretischen Scheidung des Zugehörigen vom Nichtzugehörigen liegt allein die systematische, das Wissen zur Wissenschaft machende Moment. Die »Unvollendbarkeit« der Wissenschaft ruht also nicht, wie man (besonders in der Diskussion der mathematischen Unendlichkeit) zuweilen sagt, in der Irrationalität ihres Materiales, bzw. in der Rationalität ihrer Aufgabe, sondern sie beruht darin, daß Wissenschaft eine ontisch-genetische Struktur hat, daß Wissen und Forschen die Elemente ihres Daseins, Kritik und Spekulation die Momente ihrer Wahrheit sind. Das Moment des Werdens ist so ein integrierendes der Wissenschaft; in ihren Begriff tritt das Element des Werdens selbst ein, so daß z. B. die historische Seite der Wissenschaft ein unveräußerlicher, notwendiger Bestandteil ihrer Realität und Wahrheit wird. Daher kann in diesem Sinne die Wissenschaft auch gar nicht mehr als unvollendbar in dem Sinne genannt werden, als ob sie ihren Zweck gleichsam stets verfehle. Sondern ihr eigenes Wesen und ihre eigene Aufgabe erfüllt sie jederzeit voll und ganz, wenn sie nicht nur weiß, sondern auch forscht, nicht allein ist, sondern wird. Ihre Grenze liegt nicht in der Struktur ihrer Aufgabe, sondern in der begrenzten Bedeutung der Wissenschaft überhaupt. Die sinnlich-intelligible Doppelnatur des Naturerkennens macht niemals die Grenze und eigentliche Not des Naturerkennens aus und ist nicht das, was die Endlichkeit oder Aermlichkeit unseres Erkennens, die Schwäche im Besonderen der Gesetzeswissenschaft ausmacht. Irrational-sinnliche Gebundenheit ist ein spezielles Proplem der Naturwissenschaft; dieses darf mit einem allgemeinen Erkenntnisproblem nicht vermengt werden und die dialektische Struktur aller wissenschaftlichen Wahrheit kann mit dem sinnlich-intelligiblen Antagonismus nichts Unmittelbares zu schaffen haben. Diese Dialektik aller Wahrheit spricht sich aber nur in jenem Doppelwesen des Seins und des Werdens, des Ontischen und des Genetischen aus.

Aus dieser Trennung der ontisch-genetischen Urstruktur aller Wissenschaft von der sinnlich-intelligibeln Dualität des Naturerkennens gewinnen wir endlich die Elemente einer Lösung des Problemes der Begrifflichkeit in der Naturphilosophie und gelangen damit zum Schluß der in dieser Untersuchung gestellten Aufgaben.

Die sinnliche Gebundenheit des Naturerkennens und das Zueinander von sinnlichem Material und rationaler Form ist nicht der Mangel sondern der Reichtum dieser Wissenschaften. Die Vorstellung, daß es sich um Ueberwindung der mannigfaltigen Gegebenheit

Digitized by Google

hier handle, wiederstrebt schon einem gar nicht nachdenkenden Gefühl des Naturkenners und -erkenners, einem Gefühl, welches sich stets ebenso stark nach der individuellen, konkreten, wie nach der abstrakten, allgemein-gesetzlichen Seite gezogen sieht. Auch ist das Ganze der Natur durch jenes Prädikat ihrer Sinnlichkeit zu einer eigenartigen Realität spezifiziert und darin das Interesse gerade der so geschaffenen sinnlichen Eigenart zugewendet; das Ganze der Natur ist eben durch die Sinnlichkeit eine Besonderheit, wenn auch nicht nur durch diese. Diese einzigartige Natur ist hier Gegenstand, ihre einmalige unteilbare Individualität, sie als einziges Riesenindividuum. Diese Anknüpfung weist aber auf das Fortgehen vom Ganzen zu den Teilen, vom Allgemeinen zum Besonderen in immer weiterer Verbreitung, immer feiner Verästelung. Naturwissenschaft erweist sich nicht als Vereinfachung, sondern als Entfaltung, ihr Streben nach Allgemeinheit der Gesetze als im Dienste eines Strebens nach Ganzheit, Vollständigkeit der Durchdringung und Erfüllung.

Auch wenn man nicht die Totalität der Natur als das Individuum einführt, kann doch die Stellung des Einzelnen in der Natur schwerlich als das prinzipiell gleichgültige betrachtet werden. Nicht allein ist das Verhältnis, z. B. zwischen einem rationalen Gesetz und einer irrationalen Gegebenheit in keiner Weise in das Schema der Spezifikation einfügbar, da das Allgemeine als Allgemeines nicht rationaler ist wie das Besondere, das Besondere als solches nicht irrationaler denn das Allgemeine — allgemein und besonders sind beide rationale Formen. Vielmehr ist auch einzig in der Relation des Allgemeinen auf das Besondere ein Ausdruck für formale Arbeit der Naturwissenschaft zu erblicken; daß der Sehwerpunkt hier immer auf dem Allgemeinen liege, ist keine begründbare Annahme. Die Mechanik von Heinrich Hertz bringt gewiß ein Moment, aber auch nur ein Moment des Systems der Naturwissenschaft zum Ausdruck. Ja es läßt sich geradezu sagen: jede naturwissenschaftliche Erkenntnis kann ebensosehr als ein generalisierender wie als ein spezifizierender Akt angesehen werden. Wenn ich z. B. alles auf ein mechanisches Gesetz zurückführe — also »generalisiere« — so spezifiziere ich eben damit auch alles zu der besonderen Form des Mechanischen; mithin gilt: je genereller die Generalisierung, desto spezieller eben dadurch die Spezifizierung. Es gibt keine Generalisierung, die nicht zugleich Spezifizierung wäre. Es ist selbstverständlich, daß eine Allgemeinheit gar keine solche wäre, wenn sie keine Domäne der Besonderheiten hätte, die sie umschlöße. Aber es hat keinen Sinn, diese Relation mit dem Gedanken an eine Dualität von Theorie und Wirklichkeit zu erfüllen, derart, daß das Allgemeine die Theorie, das

Digitized by Google

Besondere die Wirklichkeit wäre, da jedes der Momente doch nur durch Beziehung auf das andere Bestand hat, wie denn auch Hegel die aus der Synthesis des Allgemeinen und Besonderen entsprungene Einzelheit das Wirkliche bekanntlich genannt hat, oder wie Goethe, als höchstes Ziel ein Begreifen nennt, in dem alles Wirkliche schon Theorie ist. So ist das Allgemeine nicht mehr und nicht weniger rational wie das Besondere, und ebenso aber nicht mehr und nicht weniger wirklich als das Besondere. Das Besondere wird als Besonderes erst sichtbar im Allgemeinen; und ebenso wird das irrational-Sinnliche als irrational Sinnliches erst sichtbar in seiner Umschlossenheit von rationaler Form. Auch die sinnliche Qualität ist nicht wirklicher als die rationale Form, in welche sie als Inhalt eingeht.

So ist die Begrifflichkeit der Wissenschaft, sofern das Allgemeine im Gegensatz zum Besondern, oder das rationale (intelligible) im Gegensatz zum sinnlichen Element darunter verstanden wird, niemals etwas Nichtwirkliches in der Wissenschaft, was den »bloß methodologischen«, »bloß regulativen«, »bloß aufgegebenen« Teil ausmachte. Das Begriffliche ist nach diesen Richtungen das Wirkliche, so gut wie Farbe, Raum, Duft, Empfindung. Der sinnlich-intelligible Aufbau der Natur, ihre Gliederung in Qualitäten, Quantitäten, Räumlichkeiten, Zeitlichkeiten, Dynamik, Leben, Seele, Entwickelung, Gesetz, Mechanismus, Kausalität, Zweckvollendung oder was immer es sein möge — dieser Aufbau ist immer ein Aufbau durchgängiger Realitäten.

In diesem heterogenen Komplex von Elementen läßt sich eine Grenze der Wirklichkeit an dem Einzelnen niemals finden, Realität solcher Elemente an sich nie behaupten oder leugnen, eine Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu Natur auch gar nicht entscheiden. In ihrer Vereinzelung tragen sie nicht ein einziges Kriterium der Wirklichkeit oder Objektivität und so definierte Begrifflichkeit ist jedenfalls kein Wirklichkeitsferne oder -nähe bedingender Faktor.

Vielmehr liegt das Kriterium der wissenschaftlichen Gegenständlichkeit immer nur in der Gegensätzlichkeit des Besonderen zum Allgemeinen, des Sinnlichen zum Rationalen, des Mechanischen zum Vitalen, des Kausalen zum Teleologischen. Denn in solcher Gegensätzlichkeit ist der Ausgang der Begriffsbestimmung und durch sie der Anfang der Begriffswerdung, deren Resultat Begrifflichkeit in unserem Sinn erst ist. Begrifflichkeit ist eben dies, daß ein Etwas-überhaupt durch Gegensätzlichkeit, durch negierende Beziehung zu seinem anderen und Trennung von diesem anderen zu dem begrifflich bestimmten Etwas werde. So drückt wissenschaft-



Digitized by Google

liche Begrifflichkeit und mithin wissenschaftliche Objektivität nichts anderes aus als das Resultat jener genetisch-ontischen Bewegung der Wissenschaft; die Kritik der Wissenschaft ist das so gewordene System der Wissenschaft, und Kritiklosigkeit ist Systemlosigkeit.

So befestigt die objektive Wahrheit der einzelnen Erkenntnisse sich in der Wissenschaft allein durch Zunehmen des Systems. Durch die begriffliche Bestimmung des Einzelnen tritt dieses überhaupt erst als solches hervor. In der begrifflichen Durchdringung des Ganzen wird der Organismus der Wissenschaft erst geschaffen und was jedes Einzelne an seiner Stelle ist, die objektive Wahrheit über sein Sein überhaupt erst enthüllt. So ist Wissenschaft nicht Ueberwindung sondern Ergründung des Mannigfaltigen; einfach deucht Wahrheit nur dem unwissenschaftlichen Denken, ihren Reichtum erschließt sie erst dem systematischen Denken.

Kants Gedanke, dem menschlichen Wissen seine Festigkeit dadurch zu geben, daß seine menschlichen Grenzen aufgedeckt wurden, ist ein Gedanke von stets durchschlagender Kraft; im Gedanken der Kritik muß so immer durch die anthropologische Färbung eine Bejahung des Wissenkönnens durchleuchten. Sein Prinzip des transzendentalen Synthesis ist im Grunde schon Ueberwindung der kritischen Stellung. In der vielleicht rücksichtslosen Ausnutzung der durch dieses Prinzip geschaffenen Freiheit und Selbständigkeit der Vernunft, und in der Erfassung der Universalität des Prinzips eines notwendigen Zusammenhanges aller Begriffswelt, muß die spekulative Philosophie immer als der überlegene Nachfolger dastehen. Dies Uebergewicht beruht eben auf jener Universalität und ihr lebendiger Ausdruck war die völlige Ergründung des Systembegriffes, die Umwandlung des Kritischen in das Systematische. Nur in diesem Sinne ist die Verwandlung der Antinomie in Dialektik zu erfassen; der Grundgedanke: Festigung des Erkennens durch Entdeckung seiner spezifischen Natur ist in Kritik und Dialektik derselbe. Aber die Kritik Kants bleibt — nach Hegels Ausdruck — in einer »Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge« hängen und in der Ueberwindung dieser Zärtlichkeit beruht wiederum ein Uebergewicht seiner Nachfolger.

Die nicht auszulöschende Bedeutung der spekulativen Philosophie für den Naturbegriff liegt daher vor allem in diesen beiden Schritten, die sie tat: In ihrem Universalismus der Begrifflichkeit der Wissenschaft öffnete sie zuerst die Bahn für einen freieren und aus der Enge des Jahrhunderts Kants heraustretenden Naturbegriff; sie führte den Begriff des Organismus und des Lebens vollwertig in die Natur ein, sie zeigt mehr ahnend als wissend die Wege zur Harmonisierung

Digitized by Google

des Jahrhunderts der Mathematik mit dem Jahrhundert der Entdekkungen und der Biologie. Aller Ueberwertigkeit eines beschränkten Kausalismus in der Wissenschaft wird hier ein Ziel gesetzt. Und mit dieser Erweiterung des Ideals der mathematischen Naturwissenschaft hängt wiederum das zweite eng zusammen: die Philosophie läßt ab, sich vor allem andern um die Sicherung der Erkenntnis der »weltlichen Dinge« zu bekümmern und setzt diese — unter ihnen die Natur — in ein systematisches Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften, ja zu allem, was im Bereich des Menschen überhaupt liegen mag. In dieser Fähigkeit der Verknüpfung liegt zum zweiten ein Uebergewicht; und die historische Bedeutung der Naturphilosophien Schellings und mehr noch Hegels liegt in der straffen Verknüpfung und durch diese ebenso strengen Begrenzung dessen, was Natur ist, in der Erhöhung der kritischen zu einer systematischen Leistung. In der Hervorhebung dieser Leistung der Naturphilosophie liegt zugleich eine Andeutung der, zum großen Teile selbstverständlichen, Grenzen, welche wir uns in der Rezeption älterer Naturphilosophien aufzuerlegen haben. Nicht nach ihren Resultaten, aber nach ihrem Prinzip begrifflicher Zusammenhänge betrachtet, wirft sie das Problem des Zusammenhanges der verschiedenen Sphären der Natur, der einzelnen Disziplinen der Naturwissenschaft tiefgründiger und energischer auf als dies jemals seither geschehen ist. In weitem Umfange ist die Entwickelung der naturwissenschaftlichen Disziplinen seit 100 Jahren selbst als die Lösung dieser Systemprobleme aufzufassen. Eben dadurch ist aber der Boden für eine Naturphilosophie vorbereitet, deren Inhalt nicht eine Deduktion des längst gewordenen, bestehenden und noch immer werdenden Systems der Natur selbst sein kann, deren Aufgabe vielmehr im Sinne der hier nur andeutbaren Systematik lösbar sein muß. Die Bestimmung des Naturbegriffs ist eine transnaturale und als solche von Naturwissenschaft streng gesonderte Aufgabe. In der Naturphilosophie erscheint Natur nicht als jenes große bewußtlose Individuum, sonder als begriff gewordene Realität. Sie scheint in anderem als Inbegriff alles Natürlichen und lebt im Ganzen der Wissenschaft so fort, in aller Mannigfaltigkeit der Strahlenbrechung ihr Wesentlichstes und Wirklichstes erst recht sichtbar machend.

Digitized by Google

# Notizen.

Shaftesbury und das deutsche Geistesleben von Christian Friedrich Weiser. Leipzig-Berlin 1916. Verlag von B. G. Teubner.

Die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, scheint auf den ersten Blick weit abzuliegen von dem politischen Geschehen der Gegenwart und uns zurückzuleiten zu dem Vorfrühling unseres nationalen Lebens. Doch bemerken wir bald, daß Weiser von einer idealen Verfassung des deutschen Geisteslebens ausgeht, um dessen Weiterwirken und Gestalten, um dessen Zukunft und Schicksal es sich in diesem Weltkriege handelt. Den Sinn dieser deutschen Kultur erschließt der Verfasser vor allen aus den geistigen Bewegungen der Mystik, des Calvinismus und der Romantik. Es ist der Gedanke der inneren Form, des Gottes in uns, der Eigentümlichkeit und Persönlichkeit, der in diesem Zusammenhange wichtig wird. Mit ihm verbindet sich die Idee der inneren Freiheit und die Feier des Werdens, sowie die Bejahung der geistigen Organisation als einer unteilbaren Einheit, die nur als solche die Totalität des Universums verstehen kann. Ursprung und Ziel des menschlichen Lebens bleibt dunkel und nächtig als das ewige Jenseits unseres Begreifens und Verstehens. Zwischen diesen Nächtigkeiten liegt das lichtvolle Dasein, dessen schöpferische Gestaltung durch sinnvolle Tat als notwendige und sichtbare Bestimmung des Menschen angesehen werden muß. Der Begriff, in den sich diese Mannigfaltigkeit geistiger Energien verdichtet, ist der Begriff des Logos; und die Welt- und Lebensauffassung, die Weiser als seine eigene aus den Schriften Shaftesburys entwickelt, ist gesättigt von einer ästhetischen Metaphysik, die als solche vor allen geeignet erscheint, die schweren Antinomien des Kulturlebens zu versöhnen und zu einer schönen Weltfreudigkeit sich zu erheben.

Die Lehre Shaftesburys ist in sehr glücklicher Weise dargestellt, und ihre mannigfachen Beziehungen zur Vergangenheit und zum klassisch-romantischen Zeitalter aufgewiesen. Das Buch ist mit warmer Anteilnahme und sorgfältiger Vertiefung in seinen Gegenstand geschrieben und scheint mir einen nicht unerheblichen Gewinn für die philosophische Literatur zu bedeuten. R. M.

Digitized by Google

# Recht und Sittlichkeit.

Von

**Otto von Gierke.**

## I.

In unserem deutschen bürgerlichen Gesetzbuche spielen Verweisungen auf das Sittengesetz eine größere Rolle, als in den meisten früheren Gesetzbüchern. Gerade aber unter den auf sittliche Verbote oder Gebote Bezug nehmenden Gesetzesparagraphen befinden sich einige, die in der gerichtlichen Praxis, wie jeder Blick in die Sammlungen der Entscheidungen lehrt, besonders häufig zur Anwendung gelangen und eine stets wachsende Bedeutung gewonnen haben. Zum Teil haben sie den Ausgangspunkt für eine tief in das Rechtsleben eingreifende Neugestaltung der Gesetzeshandhabung gebildet. Die Erscheinung ist auffällig und regt dazu an, das viel umstrittene Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit in erneute Erwägung zu ziehen. Zunächst aber sei der Tatbestand in Kürze festgestellt und umgrenzt.

## II.

In einer Reihe von Vorschriften des BGB. werden Rechtsfolgen an einen Verstoß gegen die guten Sitten geknüpft.

Vor allem heißt es in § 138: »Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig.« Damit ist der rechtsgeschäftlichen Freiheit eine allgemeine Schranke von außerordentlicher Tragweite gezogen. Sie konkret auszugestalten, ist dem freien richterlichen Ermessen überlassen. Die Praxis hat sich in einer unübersehbaren Zahl von Einzelfällen dieser Aufgabe unterzogen und sie bei mancherlei Schwankungen hinsichtlich der angewandten Maßstäbe im ganzen in übereinstimmender Richtung gelöst, so daß man aus ihr einen förmlichen Kodex der guten Sitten herausholen könnte.

Von nicht geringerer Bedeutung ist § 826 geworden: »Wer in einer gegen die guten Sitten verstoßenden Weise einem Anderen



Digitized by Google

vorsätzlich Schaden zufügt, ist dem Anderen zum Ersatz des Schadens verpflichtet.« Von dieser Vorschrift hat die Praxis in stets wachsendem Umfange Gebrauch gemacht, um dem Begriff der unerlaubten Handlung die von der ausgleichenden Gerechtigkeit geforderte Ausweitung zu verschaffen. Sie hat damit dem Bedürfnis Genüge getan, die Lücken des Rechtsschutzes auszufüllen, die die vom BGB. in § 823 beliebte grundsätzliche Einschränkung der deliktischen Haftung auf Fälle der Verletzung eines konkret ausgestalteten Rechts oder einer speziellen gesetzlichen Schutzvorschrift läßt, und zugleich einer überaus fruchtbaren Fortbildung des Systems der Persönlichkeitsrechte Bahn gebrochen. Wiederum aber mußte sie behufs Durchführung und Abgrenzung dieser Aufgabe eine Antwort auf die Frage suchen, worin nun eben das besteht, was die »guten Sitten« verlangen. Aehnlich verhält es sich mit der in das neue Gesetz gegen den unlauteren Wettbewerb v. 7. Juni 1909 als § 1 eingefügten sog. Generalklausel, der zufolge Jeder, der im geschäftlichen Verkehre zu Zwecken des Wettbewerbes Handlungen vornimmt, die gegen die guten Sitten verstoßen, auf Unterlassung und Schadensersatz in Anspruch genommen werden kann. Diese Haftung setzt nur Wettbewerbsabsicht, nicht gleich § 826 Schadenszufügungsabsicht voraus. Sie tritt aber auch ein, wenn keines der im Gesetz aufgestellten speziellen Wettbewerbsverbote verletzt ist. Die Vorschriften über die Schadensersatzpflicht aus einer gegen die guten Sitten verstoßenden Handlung berühren sich mit dem sog. Schikaneverbot des § 226 BGB., nach dem die Ausübung eines Rechtes unzulässig ist, wenn sie nur den Zweck haben kann, einem Andern Schaden zuzufügen. Doch hat diese Einschränkung des Rechtsmißbrauches keine erhebliche praktische Bedeutung erlangt, weil nur selten nachweisbar ist, daß lediglich die Schädigung des Anderen und nicht zugleich eigner Vorteil bezweckt wird.

Dagegen spielt der Verstoß gegen die guten Sitten eine wichtige Rolle bei der im BGB. getroffenen Regelung der Ansprüche aus ungerechtfertigter Bereicherung, die dazu bestimmt sind, innerhalb gewisser Grenzen eine Ausgleichung zwischen den nach formellem Recht eintretenden Vermögensverschiebungen und den im materiellen Recht wurzelnden Gesichtspunkten, die im einzelnen Falle die Vermögensverschiebung wegen des Mangels eines rechtlichen Grundes als ungerechtfertigt erscheinen lassen, herbeizuführen. Denn nach § 817 kann einerseits eine an sich rechtswirksame Leistung von dem durch sie bereicherten Empfänger zurückgefordert werden, wenn der Empfänger durch die Annahme gegen die guten Sitten verstoßen hat, ist aber andererseits die Rückforderung ausgeschlossen,

Digitized by Google

wenn auch dem Leistenden ein solcher Verstoß zur Last fällt. Außerdem tritt nach § 819[2] eine Verschärfung der Haftung des Bereicherten ein, wenn die Annahme der Leistung gegen die guten Sitten verstößt.

Endlich ist durch A. 30 des EG. zum BGB. dem deutschen Richter verboten, ein ausländisches Gesetz anzuwenden, wenn dessen Anwendung gegen die guten Sitten verstoßen würde. Doch hat diese in ihrer Tragweite sehr zweifelhafte Vorschrift bisher in der Praxis neben der hinzugefügten Bestimmung, nach der die Anwendung ausgeschlossen ist, wenn sie gegen den Zweck eines deutschen Gesetzes verstoßen würde, kaum eine selbständige Bedeutung erlangt.

In allen diesen Fällen liegt eine Verweisung auf das Sittengesetz vor. Allerdings erweckt der Ausdruck »Verstoß gegen die guten Sitten«, der als Uebersetzung des lateinischen »contra bonos mores« in einem deutschen Gesetzbuch besser vermieden worden wäre[1]), Zweifel daran, ob damit denn wirklich das Gebiet der Sittlichkeit getroffen ist. Der Ausdruck deckt ja auch die äußere Sitte. Sittlichkeit aber und Sitte sind, wie wir später noch näher zu zeigen haben, trotz mannigfacher Berührung grundsätzlich getrennte Reiche. Man kann gegen die Sitte und auch gegen eine anerkanntermaßen »gute« Sitte verstoßen, ohne ein sittliches Gebot zu verletzen. Allein ich wüßte nicht, in welchen Fällen ein Rechtsgeschäft nichtig sein oder eine Handlung zum Schadensersatz verpflichten könnte, wenn lediglich ein der Sitte widersprechendes Verhalten und nicht zugleich ein Konflikt mit sittlichen Geboten vorliegt. Die »guten Sitten« sind hier in Wahrheit ein ethischer Begriff. In diesem Sinne werden sie denn auch durchweg von der Rechtsprechung verstanden. Freilich werden bei der Entscheidung der Frage, ob ein Verstoß gegen die guten Sitten anzunehmen ist, in den einzelnen Fällen je nach der Sachlage vielfach ungleich beschaffene Maßstäbe angelegt. Allein wer das ungeheure Material auch nur oberflächlich durchmustert, wird sich leicht überzeugen, daß es sich stets um eine ethische Wertung handelt. Die Worte »sittenwidrig« und »unsittlich« werden von der Praxis als gleichbedeutend verwandt. Es wird untersucht, ob ein unsittlicher Zweck erstrebt oder ein an sich zulässiger Zweck mit unsittlichen Mitteln verfolgt wird. Aus welcher Quelle die Gerichte die Erkenntnis schöpfen, daß ein für das Recht beachtlicher Verstoß gegen das Sittengesetz vorliegt, soll hier nicht erörtert werden. Es würde dies eine umständliche Darlegung der verzweigten

1) In meiner Schrift über den Entwurf des BGB. und das deutsche Recht habe ich vergeblich diese Fassung bekämpft (S. 168).



Digitized by Google

Einzelanwendung der Gesetzesbestimmungen fordern. Nur darauf sei hingewiesen, daß man über den Standpunkt, von dem aus der Richter das Verhalten der Beteiligten zu beurteilen hat, im Wesentlichen einig ist. Er soll selbstverständlich nicht von seinem subjektiven sittlichen Empfinden ausgehen. Er soll aber auch nicht ein objektives Ideal der höchsten Sittlichkeit zugrunde legen. Vielmehr soll er die in der Volksgemeinschaft lebendigen Anschauungen über das, was im Rechtsverkehr sittlich erlaubt ist, befragen und ein Tun oder Unterlassen als Verstoß gegen die guten Sitten brandmarken, das nach der Durchschnittsanschauung der anständig und billig denkenden Menschen sittlich verwerflich ist.

Mehrfach knüpft das BGB. bestimmte Rechtsfolgen ausdrücklich an »unsittliches« Verhalten. In § 1568 gewährt es dem Ehegatten einen Scheidungsanspruch, wenn der andere Ehegatte durch schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder durch ehrloses oder unsittliches Verhalten eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet hat, daß dem Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann; unsittliches Verhalten kann also die Ehescheidung rechtfertigen, wenn es auch eine Verletzung der gegenüber dem anderen Ehegatten begründeten Pflichten nicht enthält. Bei ehrlosem oder unsittlichem Verhalten des Vaters oder der Mutter kann nach § 1666 das Vormundschaftsgericht in die Ausübung der elterlichen Gewalt beschränkend eingreifen. Ein Unterhaltsberechtigter, der durch sein sittliches Verschulden bedürftig geworden ist, kann nach § 1611 nur den notdürftigen Unterhalt anstatt des ihm sonst gebührenden standesgemäßen Unterhaltes verlangen. Nach § 2333 Nr. 5 kann einem Abkömmling der Pflichtteil entzogen werden, wenn er »einen ehrlosen oder unsittlichen Lebenswandel wider den Willen des Erblassers führt«.

Andererseits begegnet Förderung der »Sittlichkeit« unter den kraft zwingender Rechtssätze mit dem Abschluß von Dienstverträgen übernommenen schuldrechtlichen Verpflichtungen. Nach § 678 [2] BGB. hat der Dienstberechtigte im Falle der Aufnahme des Dienstverpflichteten in die häusliche Gemeinschaft die mit Rücksicht auf dessen Gesundheit, »Sittlichkeit« und Religion erforderlichen Einrichtungen und Anordnungen zu treffen. Gleiches bestimmt das HGB. § 62 bei Handlungsgehilfen. Die Gesindeordnungen legen vielfach dem Dienstherrn allgemein die Verpflichtung auf, für das sittliche Wohl des Gesindes zu sorgen und es zu sittlichem Betragen anzuhalten. Bei allen Betriebseinrichtungen hat der Unternehmer, wenn er jugendliche Arbeiter unter 18 Jahren beschäftigt, nach der GewO. § 120 c

Digitized by Google

die ihres Alters wegen erforderliche besondere Rücksicht auf Gesundheit und »Sittlichkeit« zu nehmen. Das Gebiet des Sittlichen aber ist jedenfalls auch eingeschlossen, obschon hier zugleich die bloße äußere Sitte eine erhebliche Rolle spielt, wenn die GewO. in § 120b überhaupt bei allen gewerblichen Betriebseinrichtungen gehörige Fürsorge für die Aufrechterhaltung der »guten Sitten« und des Anstandes verlangt. Ebenso verhält es sich bei der Bestimmung des § 134b der GewO., daß die Arbeitsordnung Strafen für erhebliche Verstöße gegen die »guten Sitten« festsetzen kann, daß aber andererseits jede Androhung einer ehrenrührigen oder gegen die »guten Sitten« verstoßenden Strafe nichtig ist. Zweifellos ist die in der GewO. § 127 und ebenso in HGB. § 76 dem Lehrherrn auferlegte Verpflichtung, den Lehrling »zu guten Sitten anzuhalten«, auch auf das sittliche Verhalten zu beziehen. Dabei ist auch zu beachten, daß nach § 126a GewO. die Befugnis, Lehrlinge zu halten oder anzuleiten, den dazu »in sittlicher Beziehung« ungeeigneten Personen entzogen werden kann. Daß in der den Eltern und Vormündern durch das BGB. auferlegten Pflicht zur »Sorge für die Person« die Pflicht enthalten ist, den Unmündigen zur sittlichen Persönlichkeit auszubilden, versteht sich von selbst. Eine gleiche Verpflichtung aber nimmt auf sich, wer vertragsmäßig die Erziehung übernimmt.

Das BGB. knüpft ferner Rechtsfolgen an die Erfüllung einer »sittlichen Pflicht«. Der sittlichen Pflicht wird eine auf den Anstand zu nehmende Rücksicht gleichgestellt. Weder sittliche Pflichten noch Anstandspflichten sind Rechtspflichten. Gleichwohl kann eine Leistung, die einer sittlichen Pflicht oder einer auf den Anstand zu nehmenden Rücksicht entsprach, nach § 814 nicht aus dem Grunde der ungerechtfertigten Bereicherung zurückgefordert werden. Schenkungen, durch die einer sittlichen Pflicht oder einer auf den Anstand zu nehmenden Rücksicht entsprochen wird, kann der Schenker nach § 534 auch dann nicht zurückfordern oder widerrufen, wenn er dazu bei einer reinen Schenkung befugt wäre. Derartige Schenkungen kann der Ehemann aus ehelichem Gesamtgut, der Inhaber elterlicher Gewalt für das Kind, der Vormund für den Mündel, der Vorerbe zu Lasten der Erbschaft, der Testamentsvollstrecker aus dem Nachlaß nach den §§ 1446, 1641, 1804, 2113 und 2205 wirksam vornehmen, während er im Uebrigen zu unentgeltlichen Verfügungen nicht befugt ist. Auch müssen nach § 2330 Pflichtteilsberechtigte sich die Minderung ihres Pflichtteils durch solche Schenkungen gefallen lassen. Hier überall kann der Begriff der »sittlichen Pflicht« nur aus der Ethik geschöpft werden, während der Begriff des »Anstandes« in das Gebiet der Sitte gehört. Es wird

Digitized by Google

also eine Leistung, die nur von der Sittlichkeit geboten ist, mit Wirkungen der Schulderfüllung ausgestattet, obschon eine Schuld im Rechtssinne, die hätte erfüllt werden können, niemals bestanden hat. Diese Fälle sind ganz anders geartet, als die oft mit ihnen zusammengeworfenen Fälle, in denen die Zurückforderung einer Leistung ausgeschlossen ist, weil sie als Erfüllung einer haftungslosen Schuld erscheint. Denn hier handelt es sich zwar gleichfalls um eine unerzwingbare, aber trotzdem um eine im Rechtssinne geschuldete Leistung, so daß eben wirkliche Schulderfüllung vorliegt. So verhält es sich namentlich auch bei der klaglosen Schuld aus Spiel oder Wette oder dem Versprechen von Ehemäklerlohn. Als gesetzgeberisches Motiv wirkt freilich auch hier eine allgemeine ethische Wertung solcher Verträge mit. Das Gesetz verwirft sie keineswegs als an sich unsittlich. Täte es dies, so müßte es sie für nichtig erklären. Allein es wertet sie nicht hoch genug, um ihnen den staatlichen Erfüllungszwang zur Verfügung zu stellen.

Allbekannt ist, welche gewaltige Bedeutung im Rechtsleben die auf »Treu und Glauben« verweisenden Bestimmungen des BGB. gewonnen haben. In § 157 heißt es: »Verträge sind so auszulegen, wie Treu und Glaube mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern.« Und für alle Schuldverhältnisse bestimmt § 242: »Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern.« Daß auch der Gläubiger sein Forderungsrecht nicht in einer Art ausüben darf, die Treu und Glauben verletzt, ist allgemein anerkannt und wird z. B. durch die Verweisung auf Treu und Glauben in § 320[2] bestätigt. Nun gehört die »Verkehrssitte«, die als objektive Norm zu Rate gezogen werden soll, offenbar dem Reiche der äußeren Sitte an. Sie ist eine noch nicht zu Gewohnheitsrecht erstarkte Uebung. Allein der Begriff von »Treu und Glauben« wurzelt in sozialethischen Anschauungen und führt daher in das Reich der Sittlichkeit hinein. Was Treu und Glauben erfordern, läßt sich nicht ermitteln, ohne die Gewissensfrage zu stellen.

## III.

Die vorstehende Uebersicht genügt, um die außerordentliche Tragweite der in unserem bürgerlichen Recht begegnenden ausdrücklichen Verweisungen auf das Sittengesetz zu beleuchten. Wir müssen aber von vornherein daran erinnern, daß in zahlreichen anderen Gesetzesbestimmungen verhüllte Anweisungen oder Ermächtigungen des Richters zur Anlegung sittlicher Maßstäbe enthalten sind.

Dahin gehören z. B. die speziellen Vorschriften, die den »Miß-

Digitized by Google

brauch« eines Rechtes verbieten. Wenn das durch die Ehe begründete Recht des Ehegatten auf eheliche Lebensgemeinschaft eine Schranke daran findet, daß der andere Ehegatte, sobald sich das Verlangen nach Herstellung der Gemeinschaft als Mißbrauch des Rechtes darstellt, dem Verlangen nicht Folge zu leisten braucht (§ 1353); wenn durch besondere Vorschriften dieser Grundsatz hinsichtlich einzelner Befugnisse des Ehemanns durchgeführt wird (§ 1354[2], 1357[2], 1358[2]); wenn der Mißbrauch der elterlichen Gewalt die Einschränkung oder Entziehung der Personensorge zur Folge haben kann (§ 1666): so ist sicherlich die Frage, ob im einzelnen Falle Mißbrauch vorliegt, vielfach nicht ohne ein sittliches Werturteil zu lösen. Dies gilt auch für den »Mißbrauch eines Abhängigkeitsverhältnisses«, der nach § 525 die Verführung einer Frauensperson zu einer zum Schadensersatz verpflichtenden unerlaubten Handlung stempelt.

Aus dem Bereiche der Sittlichkeit stammt offenbar der Begriff des »groben Undankes«, der nach § 530 den Schenker zum Widerruf der Schenkung berechtigt, wenn sich der Beschenkte desselben schuldig macht.

Auch die Vorschriften, nach denen aus einem »wichtigen Grunde« die sofortige einseitige Aufhebung eines dauernden Schuldverhältnisses durch »Kündigung ohne Kündigungsfrist« erfolgen kann, umspannen zwar eine unübersehbare Fülle von Tatbeständen, die mit der Sittlichkeit nichts zu tun haben, können aber im einzelnen Fall eine Heranziehung der sittlichen Normen fordern. Dies gilt vor allem bei Dienstverträgen. Unsittliches Verhalten des Dienstpflichtigen kann einen wichtigen Grund bilden, der dessen sofortige Entlassung rechtfertigt. Wo die Gründe für sofortige Entlassung normativ aufgeführt sind, wie in der GewO. § 123 und in vielen Gesindeordnungen, wird ein derartiger Entlassungsgrund regelmäßig in irgend einer Form anerkannt. Umgekehrt kann auch in unsittlichem Verhalten des Dienstherrn ein wichtiger Grund zu finden sein, der das sofortige Verlassen des Dienstes legitimiert. Ebenso ist bei Gesellschaftsverträgen die Herleitung eines wichtigen Grundes zur sofortigen Aufhebung aus sittlichen Erwägungen möglich. Von selbst versteht es sich, daß bei der Anwendung der Vorschriften über den Rücktritt von einem Verlöbnis aus einem wichtigen Grunde (§ 1298[3] und § 1299) ethische Werturteile vielfach unerläßlich sind.

Nicht ohne Berührung mit dem Sittengesetz ist die rechtliche Beurteilung von menschlichem Tun oder Unterlassen überall da vollziehbar, wo ein Verschulden gefordert wird, damit bestimmte Rechtsfolgen eintreten. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn das

Digitized by Google

Gesetz Unterscheidungen nach Art und Schwere des Verschuldens macht, wenn es mit Begriffen wie Arglist, Böswilligkeit, Hinterlist usw. operiert, wenn es bei der Bemessung von Schadensersatzansprüchen eine Abwägung des dem Verletzten selbst zur Last fallenden Verschuldens gegen das Verschulden des Schädigenden vorschreibt, wie dies in dem zu ganz hervorragender praktischer Bedeutung gelangten § 254 BGB. geschieht. Man denke auch an den Einfluß der ethischen Würdigung des Selbstmordes auf die Beantwortung der mannigfachen und vielfach streitigen Rechtsfragen, die sich auf den Selbstmord beziehen.

Tief in das Reich des Sittlichen reicht mit ihren Wurzeln die Pflicht zur Treue. Auch heute aber ist sie in erheblichem Umfange zugleich Rechtspflicht. Sie durchdringt nicht mehr, wie einst im germanischen Recht, den gesamten Rechtsbau. Allein auch heute wird die Treupflicht nicht nur vom öffentlichen Recht neben der Gehorsamspflicht als ein Grundpfeiler der staatlichen Ordnung behandelt, sondern auch vom bürgerlichen Recht in Vertragsverhältnisse hineingelegt. Unser geltendes Dienstvertragsrecht insbesondere kann m. E. nicht zutreffend gewürdigt werden, wenn man aus ihm die gegenseitige Treupflicht streicht und das Fortleben der alten germanischen Gedanken der Dienertreue und der Herrentreue ignoriert [1]).

## IV.

Betrachten wir diesen Tatbestand, so drängt sich uns zunächst die Frage auf, ob nicht darin sich eine Unvollkommenheit unserer Rechtsordnung offenbart. Weisen denn nicht die geschilderten Erscheinungen eine Vermischung von Recht und Sittlichkeit auf? Und gilt uns nicht die scharfe Scheidung beider Gebiete als eine Kulturerrungenschaft? Wir pflegen ja doch in dem Ineinanderfließen von rechtlichen und sittlichen Geboten ein Kennzeichen primitiver Zustände zu erblicken. Wir lehnen auch die mit der Einbettung des Rechtes in ein Religionssystem verbundene Verkoppelung juristischer und ethischer Normen ab. Wir halten deshalb insbesondere die vom kanonischen Recht vollzogene grundsätzliche Verschmelzung von Rechtsvorschriften und Moralgeboten für eine von der modernen Welt überwundene Entwicklungsstufe. Müssen wir somit nicht das Verfahren des bürgerlichen Gesetzbuches als einen Rückschritt bezeichnen?

In der Tat! Eine fortschreitende Sonderung von Recht und Sittlichkeit ist in der Kulturbewegung angelegt. Wenn überhaupt

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung über die Wurzeln des Dienstvertrages in der Festschrift für H. Brunner, 1914, S. 57 ff.

Digitized by Google

irgend eine Gesetzmäßigkeit in der sozialen Entwicklung durch geschichtliche Beobachtung erkannt werden kann, so läßt sich als beherrschendes Gesetz die fortschreitende Differenzierung der Funktionen des Gemeinlebens erschließen. Was ursprünglich ungeschieden in demselben Keime enthalten ist, entfaltet sich in besonderen Gebilden, die vermöge ihrer Eigenart einander immer selbständiger gegenübertreten, um im Laufe der Zeit sich stets von neuem weiter zu spalten. Gerade hierin offenbart sich das organische Wesen der gesellschaftlichen Körper und ihres Wachstums. Es wirkt dieselbe Triebkraft, die das Leben der natürlichen Organismen zu höheren Stufen empordrängt und dies durch einen Differenzierungsprozeß erreicht, vermöge dessen die einzelnen Lebensfunktionen sich verselbständigen und von besonderen, sich stetig vervielfältigenden und zugleich in Anpassung an ihre spezifischen Aufgaben immer eigenartiger ausgestaltenden Organen übernommen werden. Diese organische Kraft äußert sich in analoger Weise in den auf natürlicher Grundlage sich erhebenden geistig-sittlichen Gebilden, in denen sich das menschliche Gemeinleben abspielt. Darum erscheinen sie uns als Träger eines das Einzeldasein überhöhenden und vollendenden Gattungsdaseins, als in sich lebendige Kollektiveinheiten, als Gemeinwesen, die wir gesellschaftliche Organismen nennen. So vollzieht sich denn auch die Entwicklung des Volksverbandes von den einfachen Strukturverhältnissen eines Naturvolkes bis zu der unendlich verwickelten und verfeinerten Gliederung und Organisation eines modernen Kulturvolkes mittels eines durch die Jahrtausende fortschreitenden Differenzierungsprozesses. Und ein Stück dieses Werdeganges ist nun eben auch die Sonderung des Rechtsgebietes von den anderen Gebieten des Volkslebens. Recht und Religion, einst innig verflochten, treten auseinander. Die ursprüngliche unmittelbare gegenseitige Anschmiegung von Recht und Wirtschaft verschwindet. Das Verhältnis von Recht und Macht wird nicht mehr als ein notwendiger Einklang empfunden. Recht und Sitte, die ehemals ineinander flossen, werden durch feste Grenzlinien geschieden. Und so empfangen denn auch Recht und Sittlichkeit ihre gesonderten Herrschaftsbereiche. In allen diesen Richtungen erstrebt die Rechtsordnung die Durchsetzung der durch ihre Eigenart bedingten Selbständigkeit.

Müßten wir also wirklich eine neue Grenzverwirrung, eine wieder hereingebrochene Vermischung von Rechtlichem und Sittlichem konstatieren, so würden wir kaum umhin können, eine im Lichte der sozialen Entwicklungsgeschichte schwer begreifliche Rückbildung zuzugestehen.

Digitized by Google

Allein wir würden, wenn wir so urteilten, den groben Fehler begehen, Sonderung und Trennung zu verwechseln. Für eine rein mechanische Auffassung freilich gibt es keinen Unterschied zwischen Sonderung und Trennung, zwischen Verselbständigung und Entfremdung. Eine derartige Vorstellungsweise aber ist mit dem organischen Wesen des Lebendigen unvereinbar. Gibt es ein wirkliches Gemeinleben der sozialen Körper, so muß ihm eine zentrale Lebenseinheit entsprechen, die sich in allen seinen Funktionen auswirkt und alle seine Organe in ihren Dienst nimmt. Diese Lebenseinheit würde zerfallen, dem gesellschaftlichen Organismus würden Auflösung und Tod drohen, wenn die einzelnen Funktionen infolge ihrer Sonderung jede Verbindung miteinander einbüßten und infolge ihrer Verselbständigung zu isolierten Bereichen souveräner Selbstherrlichkeit würden. Die fortschreitende Differenzierung ist nur die eine Seite des organischen Entwicklungsvorganges. Die andere Seite ist eine aus der inneren Lebenseinheit immer wieder erzeugte Synthese, die das Gesonderte in den für das Ganze notwendigen Zusammenhang setzt und die verselbständigten Teileinheiten höheren Einheiten einordnet, in denen sich die Gegensätze lösen.

Um dies deutlich zu erkennen, brauchen wir nur auf die Kämpfe hinzublicken, die nach der geschichtlichen Erfahrung die Spaltung der Einzelgebiete des Volkslebens mit sich bringt, sobald sie als Trennung wirkt. Erst mit der Differenzierung der Funktionen entstehen und verschärfen sich die das innere Gemeinschaftsleben bewegenden Konflikte zwischen den verselbständigten Kraftbereichen, die auf früheren Stufen in ununterbrochener Wechselwirkung sich einander reibungslos anpassen. Nun gewinnt auch das Recht die Fähigkeit, vermöge des von seiner eignen Ideenwelt beherrschten Ausbaues, mag es nun eigensinnig beim Alten beharren oder selbstherrlich Neues schaffen, in Widerstreit mit den auf anderen Lebensgebieten vollzogenen Wandlungen zu kommen. Diese Erscheinung steigert sich in dem Maße, in dem einerseits die unbewußte Rechtserzeugung im Wege des Gewohnheitsrechtes durch die bewußte Gesetzestat zurückgedrängt wird, andererseits das Recht sein eignes Organ in einem Berufsstande empfängt, dessen Rechtsbewußtsein sich nicht mit der Volksüberzeugung deckt und sogar zu ihr, wie dies bei uns seit der Rezeption des römischen Rechts und dem Siege der gelehrten Jurisprudenz der Fall war, in schroffen Gegensatz treten kann. Nun wird es möglich, daß sich eine Kluft auftut zwischen der Rechtsordnung und dem Wirtschaftsleben oder doch den wirtschaftlichen Bedürfnissen und Bestrebungen ganzer Volksklassen. Nun werden Recht und Macht als Gegensätze empfunden und, während

Digitized by Google

die aufsteigende Staatsgewalt die Rechtsordnung zum bloßen dienenden Werkzeug der salus publica herabzudrücken sucht, setzt sich das Rechtsbewußtsein zur Wehr gegen die vom staatlichen Machtbedürfnis geforderten Umgestaltungen. Nun gerät die geschriebene Satzung in Streit mit der im Volke oder in weiten Volkskreisen lebendigen Sitte. Und nun bleiben auch schwere und oft tragische Konflikte zwischen den Geboten und Verboten der Rechtsordnung und den Postulaten der Sittlichkeit nicht aus. So sind denn die sich im Inneren des Volkskörpers abspielenden Kämpfe, die durch derartige Konflikte entfesselt werden, eine unvermeidliche Begleiterscheinung der Kulturbewegung. Sie sind auch, indem sie lebenfördernde Kräfte entfalten und stählen, eine Quelle der Erhöhung, Bereicherung und Verfeinerung des Volkslebens. Allein immer schließt jeder innere Kampf zwischen den einzelnen Funktionen und ihren Organen eine Störung des Normalzustandes des Gesamtorganismus ein, die überwunden werden muß, wenn sie nicht zur dauernden Gesundheitsschädigung werden soll, — die auch dann, wenn sie überwunden wird, Narben oder Defekte zurücklassen kann, — die endlich, wenn sie nicht überwunden wird, zu Zerstörung, Auflösung, Tod führen mag. Unübersehbar mannigfach sind die Formen, in denen inneres Verderben bald als schleichende Krankheit, bald als akute Krisis das Leben der gereiften Völker bedroht, langsam vorschreitende Verknöcherung, Zersetzung oder Entnervung den sozialen Organismus schwächt oder revolutionäre Erschütterungen sein Dasein in Frage stellen. Kaum jemals freilich sterben Völker eines natürlichen Todes, weil siechen Völkern ein kräftigerer Nachbar vorher den Gnadenstoß versetzt. Aber die Widerstandskraft gegenüber den von außen drohenden Gefahren hängt von der inneren Gesundheit des Volkskörpers ab.

So kommt für die Selbstbehauptung der Gemeinwesen alles darauf an, daß jeder innere Kampf immer wieder in Versöhnung endet, daß friedlicher Ausgleich die gestörte Eintracht wieder herstellt. Die Möglichkeit, auf dieses Ziel hinzuarbeiten, bietet, wie schon gesagt ist, die von der zentralen Lebenseinheit des Gemeinwesens ausströmende organisierende Kraft. Die Fähigkeit aber, das Ziel zu erreichen, ist durch die ungebrochene Energie der Lebenseinheit bedingt. Dies gilt insbesondere auch in Ansehung der Scheidung der Funktionen. Ihre Sonderung, ihre scharfe Abgrenzung gegeneinander und ihre Selbständigkeit im eigenen Bereich, kann nicht rückgängig gemacht werden, ohne die erreichte höhere Kultur zu schädigen. Allein so lange das Volksleben in seinem Kern gesund ist und seine jugendliche Kraft im reifen Alter bewahrt, wird

Digitized by Google

es in unausgesetztem Ringen die große Aufgabe lösen, das Gesonderte organisch wieder zu verbinden und unter Wahrung seiner Eigenart in den Dienst des Ganzen zu stellen. Denn nur das Zusammenklingen der Gegensätze in vereinheitlichender Harmonie verbürgt für die Zukunft eine segensreiche Entwicklung.

## V.

Wollen wir von diesen Gesichtspunkten aus prüfen, wie es sich im heutigen bürgerlichen Recht mit der Sonderung oder Verbindung von Recht und Sittlichkeit verhält, so müssen wir vor allem das generelle Unterscheidungsmerkmal der beiden Lebensgebiete suchen.

Ueberwiegend verlegt man es heute wie früher in die Bejahung oder Verneinung des äußeren Zwanges. Das ist eine sehr einfache, aber auch sehr oberflächliche Antwort auf die verwickelte Frage. Sie verkennt, daß das eigentliche Wesen des Rechtes so wenig wie das der Sittlichkeit in äußerer Erzwingbarkeit besteht. Es gibt Rechtssätze, die schlechthin unerzwingbar sind, und zu ihnen gehören die obersten Sätze des Verfassungsrechtes, die der Staatsgewalt als solcher oder ihren höchsten Organen, dem Monarchen oder der Volksvertretung, Verpflichtungen auferlegen oder Zuständigkeitsgrenzen ziehen. Zahlreiche Rechtsvorschriften sind ihrer Natur nach nicht unmittelbar erzwingbar, sondern nur durch indirekten Zwang tunlichst gesichert, indem gegen ihre Nichtbefolgung eine Reaktion durch Strafe oder Schadensersatzpflicht oder sonstige Rechtsnachteile eintritt; dies gilt zuletzt für alle Verpflichtungen zu einem persönlichen Tun oder Unterlassen; der nachträgliche Zwang aber kann hier niemals das geschehene Unrecht ungeschehen machen, sondern immer nur einen oft höchst unvollkommenen Ausgleich schaffen, während doch der Rechtssatz zweifellos dahin lautete, daß das Unrecht überhaupt nicht geschehen sollte. In vielen Einzelfällen versagt der hinter einer Rechtsvorschrift drohende Zwang, so daß sich das Recht tatsächlich als machtlos erweist, ohne daß es damit aufhörte Recht zu sein. Dies alles beweist, daß Erzwingbarkeit für das Recht nicht Wesensmerkmal, sondern nur Zutat sein kann. Und in der Tat vermag das Recht aus sich selbst heraus äußere Zwangsmacht, die ja in Gewaltanwendung, Zwangsvollstreckung, Strafvollzug, polizeilichem Eingriff gipfeln muß, gar nicht zu schöpfen. Es muß vielmehr von außen her mit solcher Macht ausgestattet werden. Heute ist es vor allem der Staat, der seine Macht in den Dienst des Rechtes stellt. Ist ja doch der Kern seines Wesens vergemeinschaftete Macht. Doch ruft das Recht neben dem Träger der höch-

Digitized by Google

sten irdischen Macht auch andere Verbandsmacht und da, wo es auf Selbsthilfe verweist, die Macht des Einzelnen zu Hilfe. Das Recht löst mit seinen eignen Mitteln die Aufgabe, die behufs der Rechtsverwirklichung vollzogenen Gewaltakte zu legitimieren, und stellt überall die Voraussetzungen, unter denen, und die Grenzen, innerhalb deren Gewaltanwendung rechtmäßig ist, autoritativ fest. Aber die äußere Macht als solche bleibt für das Recht geliehenes Gut. Sein ureignes Besitztum ist nur die ihm angeborne, aus dem Rechtsbewußtsein stammende innere Macht. Auch innere Macht ist Macht. Und sie verbleibt dem Recht, so lange es als Recht empfunden wird, auch dann, wenn es der äußeren Macht entkleidet wird oder sogar rechtloser Gewalt erliegt. Es gibt machtloses Recht, wie es rechtlose Macht gibt. Allein die innere Macht des Rechtes entbehrt der äußeren Wirkungskraft und übt nur einen psychologischen Zwang aus[1]). Innere Macht aber eignet auch dem Sittengesetz. Auch das Sittengesetz wirkt kraft seiner im sittlichen Bewußtsein wurzelnden inneren Macht mit psychologischem Zwange und vermag durch die Kraft des Gewissenzwanges sich der stärksten äußeren Macht zum Trotze siegreich zu behaupten. Der Hinblick auf die innere Macht enthüllt also mehr die Verwandtschaft als den Gegensatz rechtlicher und sittlicher Normen.

Gleichwohl steckt in der Heranziehung des Machtbegriffes zur Aufhellung des Unterschiedes zwischen Recht und Sittlichkeit ein berechtigter Kern. Ist Erzwingbarkeit kein Wesensmerkmal des Rechts, so ist doch im Wesen des Rechts das Streben nach Erzwingbarkeit angelegt. Das Recht will gelten. Ihm genügt die freiwillige Befolgung seiner Normen, die ja stets die Regel bildet. Allein es erreicht sein Ziel unbedingter Geltung nur in dem Maße, in dem es gegen die Verletzung seiner Normen durch äußere Reaktion gegen den Ungehorsam geschützt wird. Darum dürstet es nach äußerer Macht. Die Ausstattung der Rechtssätze mit Zwangsmacht wird insoweit, als sie tunlich ist und nicht etwa gegen höher gewertete Interessen verstößt, als angemessen empfunden. Und das Recht erscheint als um so vollkommener, je sicherer seine Verwirklichung durch eine ihm zu Gebot gestellte Zwangsgewalt verbürgt wird. Hierauf beruht insbesondere das innige Korrelatverhältnis zwischen Recht und Staat. Das Recht erlangt seine Vollendung erst durch den Staat, der als Träger der höchsten Gewalt in Erfüllung einer unabweisbaren Lebensaufgabe die Rechtsordnung formt und schirmt. Umgekehrt vollendet sich der Staat erst durch das

1) Ueber das Verhältnis von Recht und Macht habe ich mich zuletzt in dem Aufsatz »Krieg und Recht«, in Gruchots Beiträge, Jahrg. 1915 S. 1 ff., ausgesprochen.

Digitized by Google

Recht, das das gesamte Staatsleben ordnend durchdringt und den staatlichen Gewaltverhältnissen, die ohne sein Zutun nackte Tatsachen wären, durch die Erhebung zu Rechtsverhältnissen Weihe und Festigkeit verleiht. Staat und Recht sind nicht auseinander ableitbar; weder ist, wie das Naturrecht glaubte, der Staat aus dem Recht geboren, noch ist, wie die meisten Modernen meinen, das Recht ein Staatsgeschöpf. Staat und Recht sind vielmehr gleich ursprüngliche Erzeugnisse des mit dem Menschen gegebenen Gemeinschaftslebens und müssen auch heute als einander ebenbürtig gewertet werden. Allein sie sind mit- und durcheinander gewachsen, sie sind aufeinander angewiesen und sie finden heute mehr als je die Ergänzung ihrer Schwächen in der Kraft, die sie einander aus dem eignen Reiche zuführen. Anders verhält sich in allen diesen Beziehungen das Sittengesetz. Auch die sittlichen Normen beanspruchen unbedingte Geltung. Allein die Durchsetzung ihrer Geltung mit den Mitteln des äußeren Zwanges widerspricht ihrem innersten Wesen. Sie wollen nur mit der ihnen immanenten eignen Kraft wirken und erreichen ihr Ziel nur, wenn und soweit ihnen die innere Unterwerfung der Menschen, an die sie sich richten, gelingt. Freilich verschmäht die Erziehung zur Sittlichkeit auch nicht äußere Zwangsmaßregeln. Allein sie sollen nur Hilfsmittel für die erstrebte seelische Wirkung sein, sie sollen, indem sie die Entfaltung der guten und die Erstickung der bösen Keime unterstützen, der von innen heraus erfolgenden Bildung der sittlichen Persönlichkeit Dienste leisten. So steht denn auch das Reich des Sittlichen dem Staate unendlich viel freier und selbstherrlicher gegenüber, als die Rechtsordnung. Nicht als ob der Staat als Träger der höchsten Macht nicht auch umfassende sittliche Aufgaben zu erfüllen hätte. Unser Staat ist nicht bloßer Rechtsstaat, sondern Kulturstaat und hat daher seine Macht auch einzusetzen, um das Sittliche zu fördern und dem Unsittlichen entgegenzuarbeiten. Er hat dabei, so wenig er Schöpfer der Sittlichkeit ist, auch autonom zu bestimmen, was er von seinem Standpunkte aus als sittlich wertet oder als unsittlich verwirft. Allein da ihm nur äußere Macht zur Verfügung steht, kann er auf allen Gebieten, auf denen er auf das sittliche Leben Einfluß übt, immer nur indirekt auf die Erreichung sittlicher Ziele hinwirken. Dies gilt vor allem auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung, so gewaltig die ethischen Aufgaben sind, die gerade hier der moderne Staat zu lösen unternimmt. Es gilt von der Förderung des religiösen Lebens, der Unterstützung der Kirchen, der Gewährung von Schutz und Hilfe für sittliche Vereinsbestrebungen, der Stärkung der Familie.

Digitized by Google

Es gilt evident von dem Kampfe gegen die Unsittlichkeit, den die staatliche Sittenpolizei führt.

Man hat ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Recht und Sittlichkeit auch wohl darin erblicken wollen, daß das Recht dem Gemeinbewußtsein, die Sittlichkeit dem Einzelbewußtsein entstamme. Allein die Rechtsordnung und das Sittengesetz sind in gleicher Weise geistige Sozialgebilde. Die Quelle von Rechtssätzen ist die in einer Gemeinschaft unbewußt erwachsene oder bewußt gebildete Ueberzeugung, die entweder durch die unmittelbare Uebung im Gemeinleben oder durch die ausdrückliche Erklärung eines dazu berufenen Gemeinschaftsorganes zum Ausspruch gelangt. Auch die Quelle sittlicher Normen aber ist unbewußte oder zum Bewußtsein gebrachte Gemeinüberzeugung, die sich im entsprechenden sozialen Verhalten oder in formulierten ethischen Forderungen kund gibt. Hier wie dort bilden die Substanz der Ge- und Verbote Vernunftaussagen über Willensgebundenheit, deren Inhalt durch die jeweilige Gesamtanschauung bestimmt wird und daher nach dem Volkstum ungleich und geschichtlichem Wandel unterworfen ist. Nun kann die individuelle Ueberzeugung einzelner oder vieler Gemeinschaftsangehörigen von der Gemeinüberzeugung abweichen, vielleicht in schroffen Widerspruch mit ihr treten und gegen sie ankämpfen. Allein mag sie unter allgemeinerem Gesichtswinkel noch so hoch zu bewerten sein, so kann sie doch, so lange sie nicht in der Gemeinschaft durchdringt, weder auf rechtlichem noch auf sittlichem Gebiete den Rang einer geltenden Norm für sich in Anspruch nehmen, bleibt vielmehr immer nur ein rechtliches oder sittliches Postulat. Andererseits unterliegt es keinem Zweifel, daß schöpferische Gedanken, die zur Umgestaltung des Rechts oder des Sittengesetzes führen, in genialen Einzelgeistern geboren werden. Allein auf beiden Gebieten bringt das Individuum nur insoweit das Ueberindividuelle hervor, als es eben zum Gemeinschaftsorgan wird, sein Selbst der Gemeinschaft einstiftet und mit seiner geistigen Eigenart als Element des Gemeingeistes fortlebt. Zwischen Recht und Sittlichkeit walten dabei mancherlei Unterschiede. So mögen infolge der dem formalen Gesetze innewohnenden Kraft, das Rechtsbewußtsein nach sich zu ziehen, die in Gesetzesform gekleideten Befehle leicht auch dann, wenn sie zunächst als Willkürakte empfunden werden, zu wirklich geltenden Rechtsnormen erstarken. Andererseits geht offenbar auf dem Gebiete der Sittlichkeit von einzigartigen Persönlichkeiten eine stärkere und tiefere Fernwirkung im Sinne der Erhebung ihrer ethischen Forderungen zu allgemeingültigen Normen aus, wie dies vor allem das Beispiel der Religionsstifter lehrt. Allein derartige Verschiedenheiten

Digitized by Google

sind im Grunde nur graduelle Unterschiede und ändern nichts an der Wesensgleichheit der Erscheinungen.

Ist aber vielleicht, wenn das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum herangezogen wird, das Unterscheidungsmerkmal zwischen Recht und Sittlichkeit in der Beschaffenheit der Normadressaten zu suchen? Man meint wohl, das Recht wende sich an die Menschen als Gemeinschaftsglieder, das Sittengesetz an die Menschen als Einzelwesen. Allein das Recht ordnet nicht nur die Beziehungen der Menschen aus ihrer für Gemeinschaftszwecke bestehenden Verbundenheit, sondern gewährleistet auch jedem einzelnen Menschen einen Freiheitsbereich, in dem es ihm eine in sich abgeschlossene und ihren Zweck in sich selbst tragende Persönlichkeit zuerkennt. Darum spaltet es sich in Sozialrecht und Individualrecht, die einander ergänzen und durchdringen, von denen aber keines seine Selbständigkeit aufgeben darf, wenn nicht entweder individualistische Auflösung oder sozialistische Erstarrung eintreten soll. Und das Sittengesetz? Es wendet sich an das Individuum als Träger eines autonomen Eigenlebens von unverlierbarem Wert, aber es weist dem einzelnen Menschen auch den in den sozialen Zusammenhängen begründeten sittlichen Pflichtenkreis an. Auch die Ethik gliedert sich, wie heute wohl allgemein anerkannt wird, in Individualethik und Sozialethik. Das Recht gilt auch für die Verbände. Es bindet auch die Verbandspersonen als solche gegenüber den eignen Gliedpersonen. Die absolutistische Theorie, die den Staat über und außer das Recht stellte, ist im modernen Rechtsstaat überwunden. Der heutige Staat, mag er auch formell souveräner Gestaltgeber des Rechtes sein, erkennt doch das Recht, so lange es eben als Recht gilt, als Richtschnur und Schranke seines freien Wirkens an. Freilich legt er den sein eignes Dasein regelnden Rechtsnormen insoweit, als er den ihm eingegliederten Einzelnen und Verbänden als übergeordnetes Ganze gegenübertritt, einen erhöhten Rang und eine starke Eigenart bei und läßt in gewissem Umfange an dieser Qualitätssteigerung das Sozialrecht solcher anderen Verbände Teil nehmen, die er als besonders wertvoll für die Allgemeinheit erachtet und deshalb als »öffentliche« Körperschaften oder Anstalten anerkennt. Hieraus ergibt sich der große Gegensatz von öffentlichem Recht und Privatrecht. Allein auch das öffentliche Recht ist Recht, es ist ganz und voll Recht und entfaltet seinen Rechtscharakter um so reiner, je mehr sich der Bau des Rechtsstaates vollendet. Und das Sittengesetz? Gilt es etwa nicht für die Verbände als einheitliche Gesamtpersonen? Oder ist mindestens der Staat von ihm entbunden, so daß er der erträumte Uebermensch wäre, der jenseits

Digitized by Google

von Gut und Böse thront? Man hat dies oft behauptet. Wer aber sittliche Aufgaben hat, hat auch sittliche Pflichten. Den Staat von sittlicher Gebundenheit loszusprechen, bedeutet, sein sittliches Wesen zu vernichten und damit die Fundamente seiner Erhabenheit zu untergraben. Nur kann wiederum die Frage nach den ethischen Schranken der formalen Staatsallmacht nicht durch einfache Verweisung auf die für den Einzelnen geltenden sittlichen Normen gelöst werdeu. Vielmehr müssen die sittlichen Normen, die für den Staat gelten, zum Teil einen anderen Inhalt haben. Die Ethik spaltet sich in Privatethik und Staatsethik. Ein System der Staatsethik auszubauen, ist eine schwierige und bisher nur unvollkommen gelöste Aufgabe[1]). Dabei kommt namentlich in Betracht, daß anders als für das Individuum für den Staat die äußere Selbsterhaltung sittliche Pflicht ist, daß sein Wesen als organisierte Macht das Streben nach Behauptung und Mehrung seiner äußeren Macht für ihn zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe stempelt, daß für ihn Machtzuwachs zugleich Entfaltung seiner inneren Persönlichkeit bedeutet. Aus der sittlichen Wertung des staatlichen Machtzwecks wird sich auch eine von der Privatmoral abweichende sittliche Wertung der zur Zweckerreichung angewandten Mittel ergeben. Keineswegs aber folgt daraus die von Macchiavelli gepredigte und offen oder verhüllt immer wieder verteidigte Zulässigkeit jedes tauglichen Mittels. Den Grundsatz »Der Zweck heiligt die Mittel« muß auch die Staatsmoral verwerfen. Auch der Staat also ist sittlich wie rechtlich gebunden, er kann sittliches Verschulden auf sich laden und büßt, wenn auch oft spät, seine Sünden.

Das wahre Unterscheidungsmerkmal von Recht und Sittlichkeit liegt in der ungleichen Beschaffenheit ihrer normativen Funktion. Beide sind Normensysteme. Beide setzen sie die menschliche Willensfreiheit voraus und erwirken daher nicht gleich den Naturgesetzen ein bloßes Können oder Müssen des Menschen als eines Naturwesens, sondern ein Dürfen oder Sollen des Menschen als eines sich selbst bestimmenden Geisteträgers. Beide stimmen auch darin überein, daß ihre Normen nicht bloße Ratschläge für die Willensbestimmung sind, sondern unbedingte Verbindlichkeit in Anspruch nehmen. Wo sie ein Dürfen aussprechen, sagen sie schlechthin: Du darfst! Das ist der Bereich, in dem der Gebrauch deiner Freiheit von deiner eignen Entschließung abhängt. Sie sagen nicht bloß: Du

1) Anregende neue Gedanken über die an den Staat zu stellenden sittlichen Forderungen entwickelt W. Jerusalem, Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre, 1915.



Digitized by Google

darfst dies oder jenes tun oder unterlassen, wenn du die Folgen auf dich nimmst. Wo sie ein Sollen aussprechen, sagen sie schlechthin: Du sollst! Dies ist der Bereich, in dem deine freie Selbstbestimmung auf unübersteigliche Schranken stößt und nur so und nicht anders zu entscheiden hat. Sie sagen nicht bloß: Du sollst das Gebotene tun oder das Verbotene unterlassen, wenn du nicht diese oder jene Folgen tragen willst. Allerdings pflegen die Rechtssätze ihren Sollvorschriften die Androhung der auf ihre Verletzung gesetzten Rechtsnachteile hinzuzufügen. Allein wenn, wie ich in der Schweiz bisweilen gesehen habe, eine Polizeiverordnung lautet: »Schritt fahren oder 20 Fr. Buße zahlen«, so widerspricht eine solche Fassung auch der unbedeutendsten Strafnorm dem Wesen des Rechts. Das Recht stellt nicht zur Wahl, sondern heischt unbedingt. Der primäre Inhalt des Strafgesetzes ist das Unrechtsverbot und erst sein sekundärer Inhalt die Festsetzung der Unrechtsfolgen. Dies ist der unangreifbare Kern der berühmten Normentheorie Bindings. Ebenso aber wird zwar die praktische Ethik auf die Sündenfolgen hinweisen. Wollte jedoch eine sittliche Norm ihre Befolgung oder das Erleiden von Nachteilen zur Wahl stellen, so wäre eine solche Fassung widersinnig. Vielmehr bleibt der hohe Gedanke Kants, daß das Sittengesetz kategorischer Imperativ ist, in seinem Kern unanfechtbar. Allein so viel hiernach Recht und Sittlichkeit als unbedingte Normen für freies menschliches Wollen miteinander gemein haben, so unterscheiden sie sich doch fundamental dadurch, daß das Rechtsgesetz auf das äußere, das Sittengesetz auf das innere Verhalten des Willensträgers abzielt.

Das Recht erlaubt, gebietet oder verbietet menschliches Handeln. Mit den nicht in die Außenwelt projizierten Willensvorgängen befaßt es sich nicht. Sobald freilich gehandelt wird, muß das Recht, da es das Handeln als Ausfluß der menschlichen Freiheit wertet, auch den zugrunde liegenden inneren seelischen Vorgang prüfen. Es fragt, ob und inwieweit eine Handlung überhaupt freier Willensbestimmung entspringt, es untersucht die Motive, die Zwecke und die Fehler der Willensbildung, es beachtet auch die auf sie einwirkenden Vorstellungen, das Denken und Empfinden. Allein immer ist ihm die psychologische Analyse nur Hilfsmittel für die Gewinnung des richtigen Maßstabes zur Würdigung des in Wort oder Tat veräußerlichten Wollens. Sein Weg geht von außen nach innen. Den Gegenstand seiner Normierung bildet das äußere Leben, während das innere Leben sich seiner ordnenden Macht entzieht. Allerdings ist ihm nur das innere Leben des Individuums überhaupt verschlossen. Das innere Leben der Verbände unterliegt der Rechtsordnung. Aber

Digitized by Google

doch nur, weil und insoweit es eben zugleich ein Stück des äußeren Lebens der den Verband bildenden Einzelpersonen und Verbandspersonen ist.

Das Sittengesetz dagegen wendet sich an die Gesinnung. Es billigt oder verwirft die durch die menschliche Freiheit ermöglichte Willensbestimmung unabhängig davon, ob sie sich in Handlung umsetzt. Freilich begnügt es sich nicht mit der Normierung der inneren seelischen Vorgänge, sondern verlangt ein entsprechendes äußeres Verhalten in Wort und Tat. Es gebietet sittliches und verbietet unsittliches Handeln, es legt den Maßstab von Gut oder Böse auch an das menschliche Werk an. Allein immer ist der letzte Entscheidungsgrund seines Werturteils die im Werke sich äußernde Gesinnung. So geht sein Weg von innen nach außen. Den Gegenstand seiner Normierung bildet unmittelbar und primär das innere Leben der Menschen.

Aus diesem wurzelhaften Wesensunterschiede ergeben sich die schon berührten Verschiedenheiten der Erscheinungsformen von Recht und Sittlichkeit. Darum ist der Drang nach äußerer Macht im Wesen des Rechtes angelegt, dagegen dem Wesen der Sittlichkeit fremd. Und darum spielt sowohl bei der Gestaltung wie bei der Anwendung rechtlicher und sittlicher Normen das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Indviduum eine mannigfach ungleiche Rolle.

Es gibt noch ein drittes großes Normengebiet: die Sitte. Auch die Sitte stellt sich als ein Inbegriff von Normen dar, die darauf gerichtet sind, das freie menschliche Wollen maßgebend zu bestimmen. In diesem Sinne sind Sittlichkeit, Recht und Sitte die einander ergänzenden normativen Funktionen des Gemeinlebens, die man früher im Begriff des »Moralischen« zu vereinigen pflegte, so daß Ethik, Jurisprudenz und Sittenlehre als »Moralwissenschaften« zusammengefaßt wurden. Die Normen der Sitte haben mit den rechtlichen und den sittlichen Normen gemein, daß sie, wie dies eben das Wesen der Norm ausmacht, dem menschlichen Wollen ein Dürfen zuweisen und ein Sollen auferlegen. Diesen Normen aber fehlt das Merkmal der Unbedingtheit.

Mit dem Recht stimmt die Sitte darin überein, daß sie Regeln für das äußere Verhalten gibt. Sie ist jedoch äußerlicher als das Recht, weil sie sich mit der Würdigung des äußeren Verhaltens begnügt und die Frage nach dem zugrunde liegenden inneren seelischen Vorgange überhaupt nicht aufwirft. Darum übt sie zwar tatsächlich eine gewaltige, die innere Macht des Rechtes vielfach übertreffende Macht und einen oft tyrannischen Zwang aus. Allein sie



Digitized by Google

wahrt den Schein, als stelle sie nur anheim. Wer sich der Sitte fügt, bleibt sich bewußt, daß er auch anders handeln könnte, ohne gegen eine ihn innerlich bindende Ueberzeugung der Gemeinschaft, der er angehört, zu verstoßen. Sobald es sich anders verhält, sobald die Ueberzeugung durchdringt, daß ein Andershandeln einer unbedingten Forderung des Gemeinbewußtseins widerspräche und somit unrecht wäre, erstarkt die Sitte zu Recht. Denn nun geht sie in Gewohnheitsrecht über. Das einzige Merkmal, durch das sich das Gewohnheitsrecht von der bloßen tatsächlichen Uebung unterscheidet, ist eben das innere Moment der »opinio necessitatis« oder »opinio juris«. Gerade darin liegen die Schwierigkeiten der Grenzziehung. Doch dürfen die begrifflichen Grenzen nicht verwischt werden, wie dies durch die neuerdings in verschiedener Weise unternommenen Versuche geschieht, zwischen Sitte und Gewohnheitsrecht ein Mittleres einzuschieben. Im Gegensatz zum Recht muß die Sitte, weil ihr die unbedingte Kraft des Rechtes fehlt, darauf verzichten, behufs Durchsetzung ihrer Normen die organisierte Zwangsgewalt des Staates zu Hilfe zu rufen. Die Ausstattung einer aus der Sitte stammenden Norm mit äußerer Erzwingbarkeit verwandelt sie in eine Rechtsnorm. Da es aber auch unerzwingbare Rechtssätze gibt, erwächst für ihre Unterscheidung von bloßer Sitte eine neue (besonders im Staats- und Völkerrecht akute) Schwierigkeit, die wiederum nur durch Prüfung des inneren Bewußtseinsgehaltes überwunden werden kann. Recht und Sitte sind also ungleichartige Funktionen des Gemeinlebens. Wie eng sie trotzdem einander berühren, erhellt schon aus der Fähigkeit der Sitte, sich in Recht zu verwandeln. Umgekehrt kann ja auch eine als Rechtsnorm abgeschaffte Norm als Sitte fortleben, wie beispielsweise die Erhaltung des gesetzlich aufgehobenen Anerbenrechts in der bäuerlichen Erbsitte gezeigt hat.

Mit der Sittlichkeit stimmt die Sitte darin überein, daß ihre Normen notwendig der staatlichen Erzwingbarkeit entbehren. Sie treten aber dadurch zueinander in einen scharfen Gegensatz, daß, während das Sittengesetz das innere Verhalten bestimmen will und Wort und Tat nach der Gesinnung wertet, die Sitte lediglich das äußere Verhalten regelt. Darum ist die in ihrem eignen Wesen begründete Macht von Sittlichkeit und Sitte ungleich geartet. Die Sittlichkeit verschmäht überhaupt jeden äußeren Zwang und will nur auf die innere Willensbestimmung einwirken. Die Sitte enthält sich jedes Eindringens in das innere Leben und setzt ihre Befolgung nur mit den ihr zu Gebote stehenden reichen und starken äußeren Zwangsmitteln durch. Und doch verlangt das Sittengesetz unbedingte Unterwerfung, während die Sitte die Befolgung ihrer Vor-

Digitized by Google

schriften zuletzt nur anraten kann. Als »kategorischer Imperativ« wird die Sitte von niemandem empfunden. Gleichwohl berühren Sittlichkeit und Sitte einander an vielen Stellen und ergänzen sich in ihrer Wirkungsweise. Hierauf weist ja schon die Sprache hin: »Moral« stammt von »Mores«, »Sittlichkeit« von »Sitte«, als »gute Sitten« faßt sogar die Gesetzessprache Sittliches und Sittiges zusammen. Unleugbar leistet die Sitte der Sittlichkeit wertvolle Dienste. Dies hat v. Ihering, der im zweiten Band seines Zwecks im Recht zum erstenmal die Normen der Sitte in ein System zu bringen unternommen hat, einleuchtend dargelegt. Nur übertreibt er und greift in einseitiger Willkür lediglich ein Stück der Sittenbildung heraus, wenn er die Sitte überhaupt nur als Dienerin der Sittlichkeit gelten läßt, ihre Funktion ausschließlich in der Errichtung einer Art polizeilicher Schutzwache für die Sittlichkeit erblickt und so ihr selbständiges Wesen verkennt. Wir wollen hier von der Unhaltbarkeit der Iheringschen Zwecktheorie mit ihrer rein utilitaristischen und rationalistischen Erklärung der sozialen Lebenserscheinungen ganz absehen. Aber selbst wenn man den Zweck als Gestaltgeber der Sitte auffaßt, kann man unmöglich diesen Zweck allein in die Nützlichkeit für das Sittliche verlegen. Bei der Hervorbringung der Sitte spielen jedenfalls neben sittlichen Antrieben ganz andersgeartete menschliche Triebe, vor allem vielfach der ästhetische Trieb, eine hervorragende Rolle. So gibt es eine Fülle sittlich indifferenter Sitte, die doch nicht verschwinden könnte, ohne das soziale Leben des schönen Schmuckes zu berauben und damit zu veröden. Man denke an Hochzeitssitten und alle anderen symbolischen Gebräuche, die von der Wiege bis zum Grabe beachtet werden. Es gibt aber auch Sitte, die vom sittlichen Standpunkt aus als schädlich verworfen werden mag, die jedoch, mag sie zehnmal als »Unsitte« gebrandmarkt werden, sich mit zäher Lebenskraft als tatsächlich zwingende Sitte erhält. Man erinnere sich z. B. des vergeblichen Kampfes, den Ihering selbst gegen die Trinkgeldsitte geführt hat. Immerhin bleibt »gute Sitte« der Vorhof der Sittlichkeit. So wird denn auch die praktische Ethik ihrerseits auf die Unterstützung durch die Sitte keineswegs verzichten, sondern die Befolgung der Sitte insoweit, als sie von ihr Förderung erwartet, zugleich zur sittlichen Pflicht erheben. Allein sie wird die Wertung der durch die Sitte begründeten Normen für das äußere Verhalten ihrem eignen Urteile vorbehalten, das sie selbständig aus ihrem inneren Zielstreben schöpft. Sie wird die Macht der von ihr als ihr förderlich erkannten guten Sitten durch sittliche Billigung verstärken. Dagegen wird sie, sobald sie eine Sitte als eine der sittlichen Vervollkommnung feindliche Unsitte wertet, den von der Sitte geübten

Digitized by Google

äußeren Zwang bekämpfen. Und großen Gebieten der gesellschaftlichen Sitte gegenüber wird sie, weil es sich um sittlich indifferenten Brauch handelt, sich jeder Einmischung enthalten.

## VI.

Betrachten wir nunmehr das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit zueinander, so ergibt sich aus ihrem Wesensunterschiede sofort, daß ihre Herrschaftsbereiche zwei sich schneidenden Kreisen gleichen. Wenn die Rechtsordnung den Weg von außen nach innen, das Sittengesetz den Weg von innen nach außen einschlägt, um freies menschliches Wollen zu bestimmen, so müssen sie sich begegnen und auf einem gemeinsamen Herrschaftsgebiet zusammentreffen. Was außerhalb der Schnittpunkte liegt, ist alleiniges Herrschaftsgebiet des Rechtes oder der Sittlichkeit. Was in das Kreissegment hineinfällt, unterliegt der Herrschaft beider.

Das Recht ist zur Alleinherrschaft berufen, wo lediglich das äußere Verhalten des Menschen in Frage steht, sein inneres Verhalten dagegen überhaupt nicht in Betracht kommt. Insoweit dies der Fall ist, erscheinen die Rechtsnormen als sittlich indifferent. Das Sittengesetz würde seine Zuständigkeit überschreiten, wenn es sich hier eine Mitherrschaft anmaßte. Es ist daran interessiert, daß irgend eine feste Ordnung der äußeren Verhältnisse besteht. Allein es darf nicht diese oder jene Rechtsnorm als sittlich postulieren oder als unsittlich verwerfen. Das Werturteil über die positiven Rechtssätze ist in erster Linie aus dem Ergebnis der Prüfung, ob sie gerecht oder ungerecht sind, zu schöpfen. In zweiter Linie kommt ihre Zweckmäßigkeit, auch ihre Uebereinstimmung mit der Sitte und manches Andere in Frage. Dagegen ist die Anlegung ethischer Maßstäbe unangebracht. Das Sittengesetz verpflichtet ferner, indem es allgemein Gehorsam gegenüber der Rechtsordnung vorschreibt, die Adressaten jeder auch rein äußerlichen Rechtsnorm zu deren Befolgung. Allein es verlangt gegenüber der sittlich indifferenten Rechtsnorm nur formale Unterwerfung, nicht innere Uebereinstimmung. Unzweifelhaft fällt in dieses der Sittlichkeit fremde Gebiet der größte Teil des Privatrechts und insbesondere des Vermögensrechts. Die einzelnen geltenden Rechtssätze solcher Beschaffenheit aufzuzählen, wäre ein aussichtsloses Bemühen. Man denke aber beispielsweise an die Altersstufen, die Verjährungsfristen, die Geschäftsformen, die Unterscheidung der Vertragsarten, die äußeren Voraussetzungen des Zustandekommens von Verträgen, den Erwerb und Verlust des Eigentums und der anderen Sachenrechte, das Grundbuchwesen, die Erbfolgeordnung, die Verfassung der Vereine und ihre Vertretung. Das

Digitized by Google

gleiche gilt für zahlreiche Vorschriften des öffentlichen Rechts, des Verfassungs- und Verwaltungsrechts, des Prozeßrechts, ja auch des Strafrechts oder mindestens des Polizeistrafrechts.

Die Sittlichkeit ist zur Alleinherrschaft berufen, wo lediglich die innere Willensbestimmung in Frage steht. Hier stößt das Recht an eine verschlossene Tür und maßt sich eine ihm nicht gebührende Zuständigkeit an, wenn es sich den Eingang zu erzwingen sucht. Wir erblicken einen der größten Kulturfortschritte darin, daß das Recht »Gedankenfreiheit« gewährt, und halten die Zwangsmittel, die früher im Namen des Rechtes angewandt wurden, um die »Gewissensfreiheit«, die »Glaubensfreiheit«, die »Freiheit der Wissenschaft« zu zügeln, für Entartungen der Rechtsordnung, weil sie eine dem Wesen des Rechtes widersprechenden Einbruch in das jeder äußeren Normensetzung entzogene Gebiet darstellen. Wir haben andererseits die Ohnmacht des Rechtes erkannt, den obersten sittlichen Geboten die Bedeutung von Rechtsvorschriften zu verleihen. Der Kreis der Pflichten gegen das eigne Selbst, die von der Ethik dem Gewissen eingeschärft werden, liegt größtenteils außerhalb des Rechtsbereiches. Das Recht kann Folgen an die in äußerem Verhalten zutage tretende sittliche Verwahrlosung knüpfen, es kann aber nicht die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit anbefehlen oder die innere Versündigung an der sittlichen Bestimmung des Menschen verbieten. Und wie könnte im Verhältnis der Menschen zueinander das Recht jemals das sittliche Gebot »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« zum Rechtsgebot stempeln? Es kann im äußeren Verhalten der Menschen Rücksichtnahme auf fremde Interessen vorschreiben, Liebe gebieten oder Haß verbieten kann es nicht.

Dazwischen aber liegt das umfangreiche Gebiet, auf dem Rechts- und Sittengesetz Anspruch auf Beherrschung des menschlichen Wollens erheben, weil jenes Wort und Tat an der Gesinnung mißt, dieses die Betätigung sittlicher Gesinnung im Werken verlangt und so äußeres und inneres Verhalten gleichzeitig in Betracht kommen. Auf diesem Gebiete können rechtliche und sittliche Normen bei aller Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte, ihrer Wirkungsweise und ihrer Ziele im Ergebnis zusammentreffen und einander ergänzen und stärken. Allein sie können und müssen auch da, wo sie im ganzen übereinstimmen, im einzelnen mannigfach auseinandergehen. Und sie können sogar miteinander in Widerstreit geraten. Und so entsteht auf diesem Gebiet die Frage ihrer Machtverteilung.

Daß Recht und Sittlichkeit auch da, wo sie einig sind, dieselbe Handlung ungleich bewerten können und müssen, ist leicht einzusehen.

Digitized by Google

Einerseits ist der Bereich, in dem es auf die Beweggründe des Handelns ankommt, für das Recht notwendig enger als für die Sittlichkeit. Das Recht kann, wenn es auch den Gebrauch der von ihm verliehenen Befugnisse durch Mißbrauchsverbote einschränkt, unmöglich jeden unsittlichen Gebrauch der Befugnisse ausschließen und ebensowenig, wenn es auch an die Erfüllung oder Nichterfüllung sittlicher Pflichten bestimmte Rechtsfolgen knüpft, jede sittlich gebotene Handlung zu rechtlichem Sollen stempeln. Der Gläubiger, der seine Forderung ohne Rücksicht auf das eigne Bedürfnis und die Not des Schuldners hartherzig eintreibt, erfreut sich der Rechtshilfe, mag auch sein Verfahren sittlich verwerflich sein. Der Erblasser, der aus unlauteren Beweggründen seinen Nachlaß den gesetzlichen Erben entzieht, handelt unsittlich, sein Testament besteht aber, soweit es nur keinen Pflichtteilsanspruch verletzt, in Kraft. Recht und Sittlichkeit sind einig in der Auffassung der Ehe, und unser BGB. würdigt ihr sittliches Wesen in hohem Maße bei allen seinen Vorschriften über ihre Schließung, ihre Wirkungen und ihre Auflösung. Aber ist nicht die Eheschließung unsittlich, wenn sie ohne innere Neigung nur des Geldes wegen erfolgt oder wenn ein blühendes Mädchen den abgelebten Greis nur behufs Erringung einer gesellschaftlichen Stellung heiratet oder wenn gar eine bloße Scheinehe beabsichtigt wird? Trotzdem stattet das Gesetz, obschon es doch sonst unsittliche Verträge und Scheingeschäfte für nichtig erklärt, solche Ehen mit voller rechtlicher Kraft aus, weil es gerade um der Heiligkeit der Ehe willen nur ganz bestimmte Nichtigkeits- und Anfechtungsgründe anerkennt. Das Gesetz berechtigt und verpflichtet die Ehegatten zur ehelichen Lebensgemeinschaft. Aber können Rechtsgebote jemals den sittlichen Inhalt der leiblich-geistigen Lebenseinheit erschöpfen, die einer wahren Ehe entspringen soll? So verzichtet denn unser Gesetzbuch fast ganz auf die positive Formulierung der einzelnen ehelichen Rechte und Pflichten und begrenzt nur negativ den Anspruch auf Lebensgemeinschaft durch sein Mißbrauchsverbot. Ja, es hält sogar die durch Zerstörung der Lebensgemeinschaft sittlich entleerte Ehe als bindendes Rechtsverhältnis aufrecht und erteilt der Ehe von getrennt lebenden Ehegatten durch die Beilegung besonderer Wirkungen eine gewisse Sanktion. Das BGB. kennt außer dem Tode die Scheidung als Auflösungsgrund der Ehe, gewährt aber den Scheidungsanspruch nur aus fest begrenzten Ehescheidungsgründen, die abgesehen von dem Falle der unheilbaren Geisteskrankheit sämtlich ein sittliches Verschulden des anderen Ehegatten voraussetzen. Eine einheitliche sittliche Volksüberzeugung in der Ehescheidungsfrage besteht bei uns nicht; einem Teil des Volkes gilt die volle Unauflöslich-

Digitized by Google

keit, einem anderen Teil die freie oder doch sehr erleichterte Löslichkeit der Ehe als sittliches Postulat. Aber auch wer vom sittlichen Standpunkt aus die mittlere Linie des Gesetzes billigt, wird nicht leugnen können, daß das Scheidungsrecht im einzelnen Falle die Auflösung einer unsittlich gewordenen Ehe unmöglich macht, jedoch auch einen sittlich tadelnswerten Gebrauch des Scheidungsanspruches ermöglicht. Die aus Verwandtschaft fließende gesetzliche Unterhaltspflicht verwirklicht ein im Wesen der Familie begründetes und darum zugleich sittliches Gebot. Allein sie ist enger begrenzt als die sittliche Pflicht. Nach preußischem Landrecht war die Unterstützung notleidender Geschwister erzwingbare Rechtspflicht. Das BGB. hat diese Rechtspflicht beseitigt. Sie ist sittliche Pflicht geblieben und wird als solche, wenn sie erfüllt wird, rechtlich gewertet. Allein wer sie nicht erfüllt, begeht nicht mehr ein Unrecht. Diese Beispiele mögen genügen. Es kommt aber hinzu, daß das Recht da, wo es die Gebote der Sittlichkeit in sich aufnimmt, doch meist einen minder strengen Maßstab anlegt, als die Ethik. Gewiß ist jeder Undank des Beschenkten unsittlich, aber nur der grobe Undank hat Rechtsfolgen. Ob ein Vertrag als unsittlich nichtig ist, kann nur nach einem Durchschnittsmaß, nicht nach den strengen Anforderungen einer geläuterten Ethik entschieden werden. Auch die an »sittliches Verschulden« geknüpften Rechtsfolgen setzen ein das Durchschnittsmaß überschreitendes Verschulden voraus. Denn wer wäre sittlich schuldlos?

Andererseits dehnt das Recht den Bereich der Verantwortlichkeit für die innere Willensbestimmung teilweise weiter als das Sittengesetz aus. Soweit es bei Vertragsverletzungen oder unerlaubten Handlungen aus jeder Fahrlässigkeit eine Haftung für den entstehenden Schaden entspringen läßt, fordert es zwar einen Willensfehler, begnügt sich aber mit einem Mangel der Willensanspannung, der oft kaum als sittliches Verschulden angesprochen werden kann. Ja, unser Recht knüpft in erheblichem Umfange eine Schadensersatzpflicht auch dann an die Verursachung eines Schadens, wenn ein Verschulden im Rechtssinne überhaupt nicht vorliegt. So bei der Haftbarmachung zurechnungsunfähiger Personen, der Unternehmer gefährlicher Betriebe, des Tierhalters, des Kraftfahrzeughalters. Dieses dem römischen »Verschuldensprinzip« gegenüber wieder durchgedrungene deutschrechtliche »Verursachungsprinzip« entspricht dem modernen Rechtsbewußtsein und wird sicherlich noch weitere Gebiete, als sie ihm das geltende Recht einräumt, erobern. Nur die Verhängung einer Strafe für eine unverschuldete Rechtsverletzung erscheint uns heute als unzulässig, obschon es auch davon im Polizeistrafrecht Ausnahmen gibt. Dagegen empfinden wir in diesem Bereiche die Verpflichtung zum Er-

Digitized by Google

satz des schuldlos angerichteten Schadens als ein Gebot der ausgleichenden Gerechtigkeit. Auch hier geht das Recht, da es nur die Verursachung durch lebendige innere Kraft als Haftungsgrund gelten läßt, auf das dem äußeren Tatbestande zugrunde liegende psychische Verhältnis zurück, wie dies am deutlichsten da zutage tritt, wo der Nachweis »höherer Gewalt« oder eines »unabwendbaren Zufalls« von der Haftung befreit. Allein eine sittliche Wertung des Tuns oder Unterlassens ist hier nicht am Platz. Das Recht kennt ferner, wenn es den Schadensersatzanspruch durch mitverursachendes eignes Verschulden des Geschädigten ganz oder teilweise in Wegfall kommen läßt, ein »Verschulden gegen sich selbst«. Denn es rechnet dem Verletzten als eigne Schuld auch ein Tun oder Unterlassen an, durch das er lediglich gegen die im Interesse der Selbsterhaltung gebotene Vorsicht verstößt. Hierbei spannt es, während es im übrigen die sittlichen Verpflichtungen gegen das eigne Selbst überhaupt nicht in seinen Bereich zieht, den Begriff des Verschuldens weiter als das Sittengesetz. Man wird dem Gelehrten, der von der Straßenbahn überfahren wird, weil er, vertieft in ein wissenschaftliches Problem, bei Ueberschreitung des Straßendammes die sichtbar und hörbar herannahende Gefahr nicht beachtet hat, keine sittliche Verfehlung vorwerfen. Vor dem Richterstuhle der Ethik erleidet er unverschuldetes Mißgeschick. Nach dem Spruche der Rechtsordnung dagegen büßt er für eignes Verschulden.

Hier überall kann die Inkongruenz rechtlicher und sittlicher Normen störend empfunden werden, ohne daß doch zwischen ihnen ein eigentlicher Konflikt entstünde. Allein Recht und Sittlichkeit können auch zueinander in feindlichen Widerstreit treten, der zu offenem oder heimlichem Kampfe führt. Dies ist der Fall, wenn das Gesetz sittlich Verbotenes gebietet oder sittlich Gebotenes verbietet. Derartige Konflikte sind auch da nicht ausgeschlossen, wo in der von der Rechtsordnung beherrschten Gemeinschaft eine einheitliche Gemeinüberzeugung über den Inhalt des Sittengesetzes besteht. Sie werden sich in dem Maße häufen, in dem das sittliche Bewußtsein engerer Gemeinschaften Ungleiches aussagt. Eine Spaltung des sittlichen Bewußtseins aber tritt vor allem dann, wenn in einem Volke verschiedene Religionsbekenntnisse gelten, infolge des starken Einflusses der aus den Glaubenssätzen abgeleiteten religiösen Moralvorschriften unausbleiblich ein. Sie ist unbestreitbar auch in wichtigen Fragen mit der nach Ständen, Berufsklassen, sozialen Schichten ungleich entwickelten Sonderethik gegeben. Hier kann die staatliche Rechtsordnung, so schonend sie vorgehen mag, nur schwer den feindlichen Zusammenstoß mit den von großen Volksteilen als bindend erachteten sittlichen Normen vermeiden.

Digitized by Google

Wenn das Gesetz unsittliches Handeln gebietet, so muß die Ethik ihrem innersten Wesen nach den Ungehorsam gegen das Gesetz für sittliche Pflicht erklären. Der oft mißbrauchte Satz »man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen« hat ewigen Wahrheitsgehalt. Wir wollen hier nicht die Frage erörtern, ob in den Fällen, in denen der Staat die aller äußeren Macht durch die Rechtsvernunft gezogenen Schranken überschreitet, nicht auch vom Standpunkte des Rechtes aus der Ungehorsam berechtigt ist, wie dies die alte Lehre vom »passiven Widerstandsrecht« behauptet. Ich glaube, daß diese Frage in der Tat zu bejahen ist. Denn ihre Entscheidung hängt in letzter Instanz vom Rechtsbewußtsein ab. Unser Rechtsbewußtsein aber wertet die im Wesen des Staates begründeten Schranken der Staatsgewalt, obschon sie den souveränen Gesetzgeber formell nicht binden, als materiell bindende Rechtsschranken. Wer die ihm durch ein formell gültiges Gesetz anbefohlene Götzenanbetung, die Ablegung eines ihm fremden Glaubensbekenntnisses, die Ableugnung einer erkannten Wahrheit verweigert, muß die Folgen tragen. Er tut aber damit recht und begeht kein Unrecht. Indessen, wie dem auch sein mag: jedenfalls handelt er sittlich! Die Kirche hat ihren Märtyrern den Heiligenschein zuerkannt. Aber auch kein weltliches Tribunal wird solchen Ungehorsam, mag es ihn noch so hart strafen müssen, als unsittlich brandmarken dürfen. Und die sittliche Billigung des leidenden Widerstands reicht weiter, als sich jemals die rechtliche Gutheißung erstrecken kann. Wir können auch in Fällen, in denen ein vom Gesetz legitimierter Zwang durchaus als eine innerhalb des staatlichen Bereiches liegende Gewaltanwendung erscheint, nicht umhin, die Gehorsamsverweigerung als sittliche Handlung zu qualifizieren, wenn sie auf Grund ernster sittlicher Ueberzeugung als unabweisliche Gewissenspflicht empfunden wird. Man denke z. B. an die Zeugnisverweigerung dessen, der ein ihm anvertrautes Geheimnis nicht preisgeben will, obschon das Gesetz dasselbe nicht schützt. Oder auch an die Eidesverweigerung des Mennoniten oder des Ungläubigen. Oder an die Weigerung des Quäkers, den Dienst mit der Waffe zu leisten.

Wird vom Gesetz sittliches Handeln verboten, so kann das Zuwiderhandeln niemals als rechtmäßig anerkannt werden. Die alte Lehre vom Recht des »aktiven Widerstandes« steht damit insoweit nicht in Widerspruch, als sie sich auf ein im ständischen Staate denkbares positives und oft sogar ausdrücklich verbrieftes Recht der Stände oder sonstiger organisierter Teile des Gemeinwesens zur Gewaltanwendung gegenüber Gewaltmißbrauch des Staatsoberhauptes stützte. Sie ist nur mit dem modernen Begriff der Einheit

Digitized by Google

der Staatsgewalt, nicht mit dem Rechtsbegriff unvereinbar. Allein sie setzte sich in ihrer naturrechtlichen Umbildung mit dem Rechtsbegriff in Widerspruch, wenn sie den gewaltsamen Umsturz des geltenden Verfassungsrechtes behufs Verwirklichung naturrechtlicher Postulate für rechtmäßig erklärte und vielfach in der unzählige Male unternommenen juristischen Rechtfertigung des »Tyrannenmordes« gipfelte[1]). Ein Recht zum Rechtsbruch, ein Recht zur Usurpation, zur Revolution, zum Staatsstreich oder gar zum Tyrannenmorde kann es nicht geben. Wenn wir auch heute ein Notrecht anerkennen, so legitimieren wir doch damit keineswegs im Sinne des Satzes »Not kennt kein Gebot« den Rechtsbruch, sondern erweitern nur die durch die Rechtsordnung selbst gewährte Handlungsfreiheit durch Rechtsnormen, nach denen eben bei Notwehr oder Notstand Gewaltanwendung kein Rechtsbruch ist. Trotzdem: wer wollte leugnen, daß Rechtsbruch eine sittliche Tat sein kann? Eine revolutionäre Umwälzung, die einen unerträglich gewordenen Rechtszustand wegfegt, ein Staatsstreich, der drohender Zersetzung des Gemeinwesens vorbeugt, die gewaltsame Losreißung eines Staatsteiles von einem ihn knechtenden Staatsverbande — diese und so manche andere weltgeschichtliche Rechtsbrüche werden, wenn sie gelingen, nicht nur vom politischen Urteil als dem wirklichen sozialen Kräfteverhältnis entsprechende Machtverschiebungen bestätigt, sondern auch als sittliche Großtaten gepriesen. Und oft erscheint bei gescheiterten Versuchen das, was als Hochverrat bestraft wurde, dem sittlichen Bewußtsein als edelstes Märtyrertum. Freilich ist die sittliche Beurteilung solcher Vorgänge stets subjektiv gefärbt und darum schwankend und uneinig und erfährt vielleicht durch die Nachwelt eine gründliche Revision. Gewiß aber ist, daß ethische Maßstäbe angelegt werden, die das Recht entthronen. Und verlangt nicht sogar der »Tyrannenmord« eine auf die Beweggründe abgestellte sittliche Wertung, die nach den sittlichen Anschauungen eines bestimmten Zeitalters ihn sanktionieren, unter Umständen aber auch vor dem Richterstuhle einer geläuterten Ethik gutheißen kann? Oder müssen wir den meuchlings abgegebenen Schuß Tells als »unsittlich« verurteilen? Und damit zugleich ein sittliches Verdammungsurteil über Schiller fällen? Derartige schwere Zusammenstöße zwischen Rechtsverbot uud sittlicher Pflicht sind in den hohen Regionen des staatlichen Lebens von besonderer Intensivität und Tragweite. Sie ereignen sich aber auch in den Niederungen des Privatlebens und

1) Vgl. jetzt K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt, 1916. (126. Heft der von mir herausgegebenen Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte.)

Digitized by Google

sind, wennschon sie in der Vergangenheit häufiger eingetreten sein mögen, auch in der Gegenwart nicht verschwunden. Der in der Sitte fortlebende Zweikampf ist vom Gesetz verboten. Und doch empfindet der Offizier, der unter bestimmten Voraussetzungen eine Herausforderung zum Zweikampf ergehen läßt oder annimmt, den Rechtsbruch als sittliche Pflicht. Hier wird nun freilich durch die Spruchkompetenz des Ehrengerichts, das doch eine staatliche Institution ist, der Zwiespalt in die Rechtsordnung selbst hineingetragen. Allein auch dem Manne, der ohne äußeren Ehrenzwang auf Grund gewissenhafter Prüfung seiner Ehre den Zweikampf zu schulden glaubt, fällt sittliches Verschulden nicht zur Last. Dann aber wird man auch den Arbeitern, die im Lohnkampfe einer in ihrem Klassenbewußtsein wurzelnden sittlichen Ueberzeugung gehorchen, die Verletzung damit in Widerspruch stehender Rechtsverbote, wie etwa eines Verbotes des Streikpostenstehens oder der Aechtung von Streikbrechern, nicht als sittliche Verfehlung anrechnen dürfen. Das sind willkürlich herausgegriffene Beispiele, die sich beliebig vermehren lassen.

Wie soll nun die Rechtsordnung sich gegenüber dem Sittengesetz da verhalten, wo innerhalb des gemeinsamen Herrschaftsbereiches beide sich zweien? Welche Gestaltung hat sie anzustreben, wenn sie ihre Aufgabe möglichst vollkommen erfüllen will?

Blicken wir zunächst auf die feindlichen Konflikte, so fordert offenbar die Erhaltung der Gesundheit des Volkslebens, daß sie überhaupt tunlichst vermieden und, wenn sie eintreten, durch Versöhnung von Recht und Sittlichkeit beigelegt werden. Das Ideal des ewigen Friedens freilich ist unerreichbar. Weder die Rechtsordnung noch das Sittengesetz können auf ihre Autonomie verzichten. Sie würden sich selbst untreu werden, wenn sie, um jedem Zusammenstoß auszuweichen, die ihrer innersten Natur gemäßen Forderungen schwächlich preisgäben. Allein eine Annäherung an das Friedensziel ist möglich und wird in dem Maße gelingen, in dem beide Mächte sich ihrer Ergänzungsbedürftigkeit bewußt werden und weise Selbstbeschränkung üben. So hat denn in der Tat die Rechtsordnung im Laufe der neueren Kulturentwicklung mehr und mehr sich solcher Befehle enthalten, die den Widerstand starker sittlicher Ueberzeugungen herausfordern, und wird, wenn sie nicht ihre eigne Autorität gefährden will, auf diesem Wege fortschreiten müssen. Nur hängt das Maß der ihr anzusinnenden Nachgiebigkeit von rechtspolitischen Erwägungen ab, die sehr verwickelter Natur und in jeder einzelnen Frage durch die Würdigung konkreter Verhältnisse bedingt sind. Das Recht gilt für alle und darf daher weder die sittlichen Anschauungen der ethisch Hochstehenden noch die der Mehrheit ausschließlich in Be-

Digitized by Google

tracht ziehen, muß vielmehr auch das sittliche Bewußtsein der breiten Masse beachten und den sittlichen Ueberzeugungen von Minderheiten gebührende Rücksicht zollen. Allein es wird, da es auch eine erzieherische Funktion hat, die Forderungen einer geläuterten Ethik höher werten und es kann, da es der Allgemeinheit dienen will, unmöglich jeden beliebigen Sittlichkeitskodex irgendeiner Minderheit schonend behandeln. Immer wird es vor allem da, wo das Gemeinwohl gebieterisch eine unbeugsame Norm verlangt, auf ihr bestehen und die Berufung auf widersprechende sittliche Pflichten ablehnen müssen. Oder könnte jemals eine Rechtsordnung den Hoch- oder Landesverrat, den politischen Mord, die Tötung im Zweikampfe für rechtmäßig erklären? Und wo die Rechtsordnung spricht, muß sie den Rechtsbruch auch ahnden und kann um sittlicher Beweggründe willen höchstens die Folgen abmildern, wie dies z. B. generell beim Zweikampf, auch sonst aber überall da geschieht, wo ehrenhafte Gesinnung den Ehrverlust ausschließt. Im einzelnen jedoch bleibt unendlich vieles zweifelhaft. Seitdem unsere Rechtsordnung die Glaubensfreiheit zum Fundamentalsatz erhoben hat, kennt sie nicht nur keinen Bekenntniszwang mehr, sondern gewährt auch jeder religiösen oder irreligiösen Ueberzeugung weitgehende Duldung. Ihre Duldung aber findet eine Grenze an dem Korrelatsatze, den die Preuß. Verf.-Urk. a. 12 in die Worte kleidet: »Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen.« Nun bestimmt das Staatsgesetz nach heutiger Auffassung souverän, was bürgerliche oder staatsbürgerliche Pflicht ist. Gerät es dabei in Widerstreit mit dem, was eine religiöse Ueberzeugung zur sittlichen Pflicht macht, so entsteht wiederum die Frage, ob es seine formelle Allmacht mißbraucht. Als die Kulturkampfgesetzgebung eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche unternahm, mochte sie insoweit, als sie die Grenzen der kirchlichen Machtbefugnisse zugunsten des Staates zurückschob, manchen politischen Fehler begehen, blieb aber im Bereiche der im Wesen der weltlichen Rechtsordnung begründeten Zuständigkeit. Allein sie überschritt dieselbe, wenn sie versuchte, in das innere Leben der Kirche einzudringen, und fiel damit zum Teil in Gewissenszwang zurück. So verletzte sie sicherlich das sittliche Bewußtsein, wenn sie den Priester, der unbefugt dem Sterbenden die Sakramente spendete, mit Strafe bedrohte. Die durch die Kulturkampfgesetzgebung hervorgerufenen Konflikte sind in der Hauptsache friedlich beigelegt. Um aber die Versöhnung zu erreichen, mußte die staatliche Gesetzgebung sich zu einem offenen Rückzug entschließen. Seitdem wacht der Staat nur darüber, daß die Kirche nicht mit ihren Machtmitteln in die äußere

Digitized by Google

Rechtssphäre eingreift, erkennt aber die Zuständigkeit der Kirche im »Gewissensforum« an und sucht Konflikten zwischen seiner Rechtsordnung und religiösen Gewissenspflichten tunlichst vorzubeugen. Hierfür bietet auch unser BGB. deutliche Belege. So, wenn es in § 1588 am Schluß seines Eherechts ausdrücklich bestimmt: »Die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnittes nicht berührt.« Es ergänzt damit das Personenstandsgesetz, das in § 82 das gleiche für »die kirchlichen Verpflichtungen in Beziehung auf Trauung und Taufe« ausspricht und auch in § 67 Abs. 2 eine durch das EG. zum BGB. a. 46 III hinzugefügte Bestimmung enthält, die dem religiösen Bedürfnis entgegenkommt. Ebenso zielt auf Schonung der religiösen Ueberzeugung der § 1575 ab, der dem Ehegatten, dem seine Gewissenspflicht die Anstellung einer Scheidungsklage verbietet, ermöglicht, die bloße Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft zu verlangen. Indessen melden sich, wie ein Blick auf das Leben der Gegenwart zeigt, immer wieder neue Konflikte an. Wie steht es mit der aus Gewissensbedenken erfolgenden Eidesverweigerung? Hier spricht vieles dafür, daß das Gesetz an Stelle des religiösen Eides eine gleichwertige Wahrheitsversicherung zuläßt, deren Unrichtigkeit die Meineidsfolgen nach sich zieht. Doch wird man das auf den öffentlich-rechtlichen Versprechenseid, den Verfassungseid, den Amtseid, den Fahneneid schwerlich erstrecken dürfen. Wie verhält es sich mit der Verweigerung des Dienstes mit der Waffe aus Gewissensbedenken? Mir scheint irgendeine grundsätzliche Beachtung einer noch so festen sittlichen Ueberzeugung bei der Erfüllung der höchsten vaterländischen Pflicht schlechthin unzulässig zu sein. Die seltsame und widerspruchsvolle Behandlung der Frage in England kann als abschreckendes Beispiel dienen! Wie soll man sich zu dem Zwange der Teilnahme am Religionsunterricht bei Dissidentenkindern stellen? Ich halte auch hier eine Nachgiebigkeit des Gesetzes für verfehlt, weil aller Schulzwang im Interesse des Kindes unter Einschränkung der elterlichen Gewalt erfolgt und von einem Druck auf das Gewissen des K i n d e s hier überhaupt nicht die Rede sein kann. Wie steht es mit der Verbreitung irreligiöser Lehren und Schriften, wie mit der Propaganda für den Austritt aus der Kirche? So lange der Staat die Religion als hohe sittliche Macht wertet und fördert, kann er unmöglich ihre öffentliche Untergrabung schlechthin dulden, muß vielmehr Rechtsschranken errichten, deren richtiges Maß freilich nicht leicht zu finden ist. Wo religiöse Ueberzeugungen nicht mitspielen, sind Konflikte zwischen Recht und Sittlichkeit minder bedrohlich. Doch wird die Rechtsordnung überall zu erwägen haben, inwieweit sie ohne Schädigung des

Digitized by Google

Gemeinwohls den Zwang zu einem als unsittlich empfundenen Handeln beseitigen kann. So wäre eine Einschränkung des Zeugniszwanges gegen den Schriftleiter, der den Verfasser eines von ihm veröffentlichten Artikels zu nennen verweigert, sicherlich angezeigt. Schließlich sei nur angedeutet, daß auf der andern Seite auch von der Ethik verlangt werden muß, daß sie nicht durch überspannte oder allzu starre Normen den Widerstand gegen die Rechtsordnung herausfordert.

Betreten mir nunmehr das Gebiet der bloßen Inkongruenz rechtlicher und sittlicher Normen, so würde, wie sich bereits ergeben hat, das Bestreben, beiderlei Normen zur Deckung zu bringen, das Recht wie die Sittlichkeit denaturieren. Die Wesensverschiedenheit von Recht und Sittlichkeit bedingt eine weitgehende Ungleichheit ihrer Anforderungen an das menschliche Verhalten. Das Ziel ist friedliche Auseinandersetzung. Erkennt die Rechtsordnung die jenseits ihres Herrschaftsbereiches vom Sittengesetz aufgestellte Norm als sittlich bindend, jedoch für sie selbst indifferent an, und betrachtet umgekehrt das Sittengesetz die jenseits seines Herrschaftsbereiches liegende Rechtsnorm als sittlich indifferent, aber rechtlich bindend, so ist ein feindlicher Zusammenstoß ausgeschlossen. Allein da Recht und Sittlichkeit einander zu ergänzen berufen sind, so erfüllen sie ihre Aufgabe auf dem Gebiete ihrer Doppelherrschaft nicht schon durch Achtung der Grenzen ihrer Herrschaftsbereiche, sondern erst durch freundnachbarliche gegenseitige Unterstützung. Ihre Sonderung soll keine Isolierung sein. Soweit es mit ihrer Selbständigkeit vereinbar ist, sollen sie Verbindungsfäden knüpfen. Und soweit sie damit nicht sich selbst untreu werden, sollen sie darum auch die Entfernung störender Dissonanzen durch Herstellung des Einklanges erstreben und zu diesem Behufe einander geben und voneinander nehmen. In diesem Lichte sind die Verweisungen des Rechtsgesetzes auf das Sittengesetz, von denen wir ausgingen, zu beurteilen. Sie erscheinen dann nicht als Rückfälle in die Vermischung von Wesensverschiedenem, sondern als Versuche einer Vervollkommnung, einer Verfeinerung und Verinnerlichung der Rechtsordnung. Fraglich kann dann nur sein, ob sie das richtige Maß einhalten. Vielleicht gehen manche Zugeständnisse des BGB. an das sittliche Urteil zu weit. So mag man die Abschneidung jedes Bereicherungsanspruches aus einer unsittlichen Leistung durch § 817 für ungerecht halten, wenn sie dazu führt, daß der Wucherer auch das nach Abzug der empfangenen Zinsen verbleibende geliehene Kapital nicht zurückfordern kann oder daß der Bordellverkäufer, obschon er den versprochenen Kaufpreis nicht fordern kann, doch das Eigentum an dem gehörig übereigneten

Digitized by Google

Grundstück endgültig verliert. Andererseits versäumt das BGB. vielleicht ohne zureichenden Grund die Ausgleichung mancher schreienden Dissonanz. So mag man eine ungehörige Sanktion unsittlichen Verhaltens darin finden, wenn die §§ 1593—1599 es dem Ehemanne ermöglichen, in frivoler Weise durch Nichtanfechtung oder Anerkennung der Vaterschaft einem Kinde, das unmöglich von ihm erzeugt sein kann, die Stellung eines ehelichen Kindes zu verschaffen und damit familienrechtliche Gewaltverhältnisse und Unterhaltspflichten, Erbrechte und Pflichtteilsansprüche, Staatsangehörigkeiten, Ehehindernisse usw. zu begründen und zu zerstören. Allein im ganzen haben gerade die auf das Sittengesetz verweisenden Bestimmungen des BGB. sich im Leben bewährt. Umgekehrt wird auch die Ethik ihrer sozialen Aufgabe am besten genügen, wenn sie sich mit der nun einmal geltenden Rechtsordnung, soweit dieselbe neben ihr bestehen kann, versöhnt und deren Gebote ihrerseits stützt und schirmt. So mag die Kirche ihren Angehörigen die kirchliche Trauung als sittliche Pflicht einschärfen, sie soll ihnen aber auch die vorherige Eheschließung vor dem Standesbeamten zur unabweislichen Pflicht machen und weder die bloß kirchlich eingesegnete Ehe als vollwirksame Ehe noch die bloße Zivilehe als unverbindliche Nichtehe darstellen. Ebenso mag die katholische Morallehre den Gläubigen die Beachtung der kirchlichen Eheverbote als Gewissenspflicht auferlegen, soll aber die nach bürgerlichem Recht gültige Ehe nicht als bloßen Konkubinat und die von ihr mißbilligte Wiederverheiratung des rechtskräftig geschiedenen Ehegatten nicht als Ehebruch behandeln.

## VII.

Läßt sich so die Frage, inwieweit Uebereinstimmung oder Zweiung rechtlicher und sittlicher Normen angemessen ist, nur auf Grund der jeweiligen Anschauungen und Bedürfnisse der Gemeinschaft lösen, so entsteht doch die weitere Frage, ob nicht eine überall und jederzeit für die Beurteilung maßgebende Richtschnur aus der einer jeden der beiden Lebensmächte immanenten, vom Wechsel der Zeit und der Umstände unabhängigen I d e e hergeleitet werden kann.

Diese Frage muß bejaht werden, wenn anerkannt wird, daß Recht und Sittlichkeit in der Tat der Ausdruck s p e z i f i s c h e r I d e e n sind, deren Verwirklichung sie dienen. Die Entscheidung, ob dies der Fall ist, hängt von der Weltanschauung und somit zuletzt von metaphysischen Voraussetzungen ab. Eine rein mechanische Auffassung alles Geschehens und somit auch der Menschheitsentwicklung weiß überhaupt nichts von bewegenden Ideen. Auch wer an den Geist glaubt, jedoch seine Hervorbringungen rein utilitaristisch



Digitized by Google

erklärt, wird zwar die Idee der Zweckmäßigkeit als Gestaltgeberin der menschlichen Gesellschaft anerkennen, ihr gegenüber aber, weil er das Sittengesetz wie die Rechtsordnung nur als Erzeugnisse des unbewußten oder bewußten Nützlichkeitsstrebens ansieht, die Selbständigkeit der sittlichen wie der Rechtsidee leugnen. Endlich mag aber auch, wer auf Grund einer sei es religiös oder sei es philosophisch fundamentierten idealistischen Weltanschauung dem Menschen eine höhere geistige Bestimmung vindiziert, zwar in der sittlichen Idee eine sich in der Flucht der Erscheinungen auswirkende Urkraft erschauen, der Rechtsidee aber eine gleiche spezifische Wesenheit absprechen. Alle Verkünder einer idealistischen Weltanschauung waren von je und sind wohl auch heute in der Herleitung des Sittengesetzes aus einer allgemein menschlichen Idee einig. Der Rechtsidee aber schreiben viele nur eine sekundäre Bedeutung zu. Manche betrachten die Rechtsordnung nur als eine Provinz des sittlichen Reiches und weisen dem Recht nur die Funktion eines äußeren Hilfsmittels für die Erreichung ethischer Zwecke an. Andere lassen die Funktion der Rechtsordnung in der Prägung einer festen Form für die ihren Stoff bildenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen aufgehen und messen den Wert des Rechtes lediglich an seiner Tauglichkeit für die Verwirklichung eines ihm von außen zugetragenen sozialen Ideals.

Allein wenn überhaupt in der Menschheitsgeschichte wirkende Ideen erkennbar sind, so muß die Rechtsidee als eine in der Menschennatur angelegte ursprüngliche und eigenartige Geistesemanation begriffen werden. Die dem Recht immanente Idee ist die Idee des Gerechten. Die Idee des Gerechten aber deckt sich so wenig mit der ethischen Idee des Guten, wie mit der religiösen Idee des Gottesglaubens oder der die Wissenschaft durchwaltenden Idee des Wahren oder der ästhetischen Idee des Schönen oder der politischen Idee der Macht oder der wirtschaftlichen Idee des äußeren Bedürfens. Keine dieser Ideen ist aus einer der anderen ableitbar. Sie alle haben ihre gemeinsame Wurzel in der einheitlichen Natur der Menschenseele und sind miteinander durch eine Fülle gegenseitiger Beziehungen verbunden. Aber jede von ihnen ist gleich originär, entspricht einem besonderen Seelenvermögen, entfaltet sich kraft eines eigenartigen schöpferischen Triebes, offenbart sich in selbständigen Gebilden und drängt zu einem nur von ihr gesetzten Ziel. Dies alles nun gilt insbesondere auch im Verhältnis der Rechtsidee zur sittlichen Idee. Der Rechtstrieb fällt keineswegs von Hause aus mit dem sittlichen Triebe zusammen. Schon das Erwachen der Kindesseele läßt die Besonderheit von Rechtsbewußtsein und sittlichem Bewußtsein er-

Digitized by Google

kennen. Sobald das Kind Mein und Dein unterscheidet, empfindet es als gerecht, daß ihm das Seine, zugleich aber den Geschwistern das Ihre wird. Teilt es das Seine mit den Geschwistern, so tut es, was es für gut hält. Dort dämmert in ihm das Rechtspostulat des Suum cuique, hier der sittliche Gedanke der Nächstenliebe auf. Nicht anders dürfen wir uns in der Kindheit des Menschengeschlechtes die Uranfänge der Rechtsordnung und des Sittengesetzes vorstellen. Was aber so im Dunkel der Vorzeit geboren ist, das wächst und entfaltet sich seinem inneren Lebensgesetz gemäß im Lichte der Geschichte und gelangt im Laufe der Kulturentwicklung zu immer klarerem Verständnis. Die gesamte Rechtsgeschichte lehrt, daß das Recht in dem Maße sich vervollkommnet, in dem es die Idee der Gerechtigkeit als seine innerste Triebfeder begreift und zum Leitstern wählt.

Es ist das unsterbliche Verdienst der Naturrechtslehre, den Gedanken der Selbständigkeit und Eigenart der Rechtsidee zu vollem Ausdruck gebracht zu baben. Sie irrte, wenn sie die Rechtsidee mit dem Rechte verwechselte und unmittelbar aus ihr ein für alle Zeiten und Völker gültiges Vernunftrecht ableiten zu können glaubte, an dem sie den Wert jedes positiven Rechtes maß. Die historische Rechtsschule hat unwiderleglich bewiesen, daß im Wesen des Rechtes seine Wandelbarkeit begründet ist. Allein die Erhöhung der Rechtsidee über das positive Recht durch das Naturrecht bleibt eine unverlierbare Errungenschaft, die weder ödem Positivismus noch bloßem Nützlichkeitsstreben geopfert werden darf, wenn anders das Recht die innere Kraft zur Erfüllung seines spezifischen Berufs bewahren soll. Der Wechsel der Erscheinungsformen schließt nicht die Ewigkeit der in ihnen erscheinenden Idee aus. Verhält es sich denn anders auf dem Gebiete des Sittengesetzes? Auch die ethischen Normen sind durchgreifenden Wandlungen unterworfen. Was primitiven Völkern als sittlich gilt, mag von uns als schlechthin unsittlich verworfen werden. Und doch bleibt auch die roheste Ethik der Wilden mit Einschluß des Kannibalismus und der Tötung der Greise Ausdruck sittlicher Empfindungen. Bei demselben Volke bewirkt die Kulturentwicklung vielfach einen völligen Umschwung des Sittengesetzes. Für die ethisch besonders tief veranlagten Germanen war einst die Blutrache heilige sittliche Pflicht. Auch bei Völkern annähernd gleicher Kulturstufe gehen die sittlichen Anschauungen oft weit auseinander. Man denke an die Beurteilung der Sklaverei, des Verhaltens gegen den Feind, der geschlechtlichen Beziehungen oder des Selbstmordes. Welche radikalen Umwälzungen des Sittengesetzes hat das Christentum in die Welt gebracht. Dennoch wird niemand der abweichenden religiösen Ethik nichtchristlicher Kulturvölker, der



Digitized by Google

Lehre des Konfuzius, des Buddha oder des Koran, den Rang einer hochentwickelten Ethik abstreiten. Wie ungleich wird ferner die christliche Ethik von den verschiedenen Konfessionen und selbst innerhalb derselben gedeutet. Und welcher ungeheure, kaum überbrückbare Zwiespalt klafft auch heute zwischen dem sittlichen Ideal des Christentums und den sittlichen Anforderungen unseres staatlichen und sozialen Lebens. Wahrlich! Die Gegensätze sind schroffer als auf dem Rechtsgebiet! Trotzdem sind alle geschichtlichen Erscheinungsformen des Sittengesetzes Ausstrahlungen einer spezifischen Idee, die mit dem Menschengeschlecht geboren ist und nur mit ihm sterben kann. Denn die Unterscheidung von Gut und Böse ist ein gemeinschaftliches Besitztum der Menschheit, für dessen Ursprünglichkeit das Gewissen bürgt. Und nur wenn wir die Entwicklung der sittlichen Normen als Entfaltung der immanenten sittlichen Idee auffassen, gewinnen wir einen Maßstab für die höhere oder geringere Wertung eines ethischen Systems. So aber ist auch in allem noch so ungleichem wirklichen Recht die Rechtsidee lebendig. Auch die Unterscheidung von Gerecht und Ungerecht ist ein gemeinsames Besitztum der Menschheit, dessen Ursprünglichkeit das Rechtsbewußtsein bezeugt. Und aus der in der Rechtsentwicklung sich entfaltenden immanenten Idee der Gerechtigkeit schöpfen wir das Werturteil über die geltenden Rechtsnormen.

Hiernach beantwortet sich auch die Frage nach dem Zweck des Rechts. Die Rechtsordnung kann unmöglich lediglich Selbstzweck sein. Sie fügt sich der Hierarchie der Zwecke ein, in der jeder Selbstzweck immer wieder als Mittel für einen höheren Zweck erscheint. Offenbar ist sie ein Mittel für den Lebenszweck der Individuen und der Gemeinschaft. Wir betrachten sowohl das Einzelleben wie das Gemeinleben als Selbstzweck, meinen aber, daß zugleich beide füreinander da sind und insoweit ihre Zweckbestimmung in ihrer gegenseitigen Ergänzung finden. Darüber hinaus scheint uns der Lebenszweck keines endlichen Wesens in seinem eignen Dasein beschlossen zu sein; wir können so wenig der Einzelpersönlichkeit wie der Gesamtpersönlichkeit und auch nicht dem Staate das Sichausleben als letzten Zweck zugestehen, sondern weisen ihnen die Erfüllung von Aufgaben zu, die jenseits ihrer Sonderexistenz liegen. In diesem Sinne reden wir davon, daß sie der Menschheit dienen sollen. Dabei setzen wir voraus, daß es ein Menschheitsziel gibt, auf dessen Erreichung alle geschichtliche Bewegung hinarbeitet. Worin es besteht, wissen wir nicht; wir können hier nur ahnen und glauben; vielleicht erblicken wir es in der Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, vielleicht in der Annäherung an ein uns vorschwebendes

Digitized by Google

Kulturideal. Aber irgendein Menschheitsziel müssen wir setzen, wenn es nicht sinnlos sein soll, vom Dienste der Menschheit zu sprechen. So hat denn auch die Rechtsordnung mitzuarbeiten an der Lösung von Aufgaben, die durch höhere Gesamtzwecke und in letzter Instanz durch den Menschheitszweck bestimmt werden. Darum gerade muß sie sich wandeln, sie muß stets der Dienste eingedenk sein, die sie dem Staate, der Sittlichkeit, der Wirtschaft, der Freiheit des Einzelnen und allen Bedürfnissen der fortschreitenden ideellen und materiellen Kultur schuldet und hat bei ihrer Gestaltung immer die Frage nach der Zweckmäßigkeit ihrer Normen für das Leben im ganzen aufzuwerfen. Allein ihren nächsten Zweck hat sie in sich selbst. Ihre ureigene Aufgabe ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Insofern ist in der Tat das Recht Selbstzweck. Seine innere Kraft hängt davon ab, daß es gerecht ist. Wird es der Idee der Gerechtigkeit untreu und fragt nur nach der Nützlichkeit, so schwächt oder zerbricht es den Halt seiner Stärke und kann auch den von ihm erwarteten Nutzen nicht stiften. Die Gerechtigkeit ist ein Gut an sich, ein unverlierbarer Menschheitswert. »Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben«, — also sprach Kant!

Ist die Idee der Gerechtigkeit die oberste Instanz, vor der jede Rechtsnorm den Nachweis zu erbringen hat, ob und inwieweit sie »richtiges« Recht ist, so muß sie auch den Prüfstein für die Angemessenheit der heutigen Abgrenzung des Rechtsgebiets gegen das sittliche Gebiet abgeben.

Danach ist von vornherein klar, daß wir die Verweisungen auf das Sittengesetz, von denen wir ausgingen, schlechthin verwerfen müssen, sobald wir sie als Fremdkörper innerhalb der Rechtsordnung auffassen. In diesen Fehler aber fallen verbreitete, obschon nicht immer zu voller Klarheit erhobene Anschauungen. Man meint, das Recht erkenne hier seine eigne Unzulänglichkeit und rufe darum die Sittlichkeit zu Hilfe. Dann aber setzte es sich mit seinem inneren Wesen in Widerspruch. Es will ja doch die Lebensverhältnisse nur als Rechtsverhältnisse ordnen. Trotzdem zwänge es bei der Entscheidung von Fragen, die es eben doch als Rechtsfragen behandelt, zur Anlegung von Maßstäben, die außerhalb der Unterscheidung von Gerecht und Ungerecht in dem ihm unzugänglichen Gebiete der Ethik zu finden wären. Es gestände innerhalb des von ihm beanspruchten Machtbereiches seine Ohnmacht ein und dankte zugunsten einer fremden Macht ab. Zugleich aber läge in dem Einbruch in das Rechtsgebiet eine Verbildung der Sittlichkeit, deren inneres Wesen solcher

Digitized by Google

Veräußerlichung widerstrebt. Sollen wir wirklich annehmen, daß unser geltendes Recht solche Irrwege verfolgt?

Unsere bisherigen Untersuchungen führen zu einem anderen Ergebnis. Wir müssen jede Gesetzesvorschrift als Rechtsnorm und nur als Rechtsnorm auffassen, die innerhalb der Rechtsordnung Grund und Ziel hat und darum auch auf ihre Uebereinstimmung mit der Rechtsidee zu prüfen ist. Verweist ein Gesetz auf das Sittengesetz, so erklärt es damit den Inhalt einer sittlichen Norm zugleich für den Inhalt einer Rechtsnorm. Wir haben gesehen, daß es ein Gebiet gibt, auf dem Recht und Sittlichkeit zur Mitherrschaft berufen sind. Stimmen hier ihre Aussagen über das Dürfen und Sollen überein, so decken sie sich inhaltlich, sind aber durchaus nicht identisch, bleiben vielmehr ihrem Wesen nach ungleichartige Willensbestimmungen. Indem die Rechtsordnung sittliche Gebote und Verbote sich aneignet, erstrebt sie die um des gemeinsamen Oberzweckes willen erwünschte Harmonie mit dem Sittengesetz. Aber weil sie eben alles, was sie von sich aus bestimmt, als Recht sanktioniert und mit der Wirkungskraft des Rechtes ausstattet, soll sie Ethisches nur insoweit sich einverleiben, als es zugleich in den Bereich der Rechtsidee fällt. Sie darf Sittliches nicht lediglich, weil es sittlich ist, sondern nur, insofern es zugleich von der Gerechtigkeit gefordert wird, gebieten und Unsittliches nicht lediglich, weil es unsittlich ist, sondern nur, insofern es zugleich als Unrecht empfunden wird, verbieten. Hiermit werden dem Streben nach dem Einklang von Rechts- und Sittengesetz Grenzen gezogen, bei deren Ueberschreitung Recht und Sittlichkeit durch kulturfeindliche Vermischung denaturiert und damit in ihrer Vollkraft gelähmt werden.

Dieser Maßstab ist an alle positiven Gesetzesvorschriften, die auf das Sittengesetz verweisen, anzulegen. Wenn wir oben gegen einzelne Bestimmungen des BGB. Bedenken erhoben haben, weil sie in der Beachtung der sittlichen Motive des Handelns entweder zu weit oder nicht weit genug gehen, so gaben dabei Gerechtigkeitserwägungen den Ausschlag. Vor allem aber ist es die Aufgabe der Praxis, bei der Anwendung der elastischen Paragraphen des BGB. sich stets an diese Richtschnur zu halten. Gerade auf diesem Gebiet, auf dem das Gesetz dem richterlichen Ermessen den weitesten Spielraum gewährt, hat die Rechtsprechung sich schöpferisch zu betätigen. Hier ist die unbestrittene Domäne der neuerdings von den einen stürmisch begehrten und von den andern kühl abgelehnten »freien Rechtsprechung«. Jeder Blick in die Sammlungen von Gerichtsentscheidungen zeigt, daß erst die Rechtsprechung den auf das Sittengesetz verweisenden Gesetzesparagraphen lebendiges Recht ent-

Digitized by Google

lockt hat und rastlos bemüht ist, bei der Fortbildung dieses Rechtes einen immer reicheren Inhalt in eine immer festere Form zu gießen. Wenn sie im ganzen hierbei Erfolg gehabt hat, so verdankt sie dies dem Umstande, daß sie bei dem Gebrauche ihrer äußeren Freiheit sich ihrer inneren Gebundenheit durch die Rechtsidee bewußt geblieben ist. Den ihr vielfach erteilten trügerischen Rat, den Gesichtspunkt der »Interessenabwägung« voranzustellen, hat sie, so viel ich sehe, nicht befolgt. Vielmehr erblickt sie in Uebereinstimmung mit uralter Ueberlieferung auch heute ihre vornehmste Aufgabe in der Abwägung des Gerechten und des Ungerechten. Vergäße sie je, daß ihr oberster Leitstern die Idee der Gerechtigkeit sein soll, so verlöre sie den sicheren Halt gegenüber den sie zu Schwankungen verführenden und auf Abwege drängenden Strömungen und untergrübe auf die Dauer ihr durch das Vertrauen des Volkes bedingtes Ansehen. Und dies gilt, wie bei der Anstellung von Nützlichkeitserwägungen, so auch überall da, wo sie ethische Werturteile zu fällen hat. Sie soll das Recht finden und darum das Gerechte, nicht das sittlich Gute verwirklichen. Die Erkenntnis dessen, was sittlich oder unsittlich ist, muß sie aus dem Sittengesetz schöpfen. Allein innerhalb des ihr verstatteten freien Spielraums hat sie in jedem einzelnen Falle zu prüfen, ob und inwieweit gemäß der immanenten Idee der Gerechtigkeit sich der Inhalt eines sittlichen Gebotes oder Verbotes mit dem Inhalt des rechtlichen Gebotes oder Verbotes deckt. Bei der Beantwortung der Frage, ob ein Verstoß gegen die »guten Sitten« vorliegt, hat sie den Inhalt der maßgebenden sittlichen Durchschnittsanschauungen zu ermitteln, demnächst aber sich an das Rechtsbewußtsein zu wenden, um zu erfahren, ob das mit ihnen in Widerspruch stehende Parteiverhalten zugleich als Unrecht erscheint. Erklärt sie wahllos jeden sittlich zu beanstandenden Vertrag für nichtig, nimmt sie z. B., wie das Reichsgericht in einzelnen Fällen getan hat, bei einem unter Ehrenwort abgegebenen Versprechen nicht bloß Nichtigkeit der Ehrenwortsklausel, sondern Nichtigkeit des ganzen an sich legitimen Vertrages an, so gerät sie in Gefahr, das Rechtsbewußtsein, das sich gegen den Bruch der Vertragstreue auflehnt, zu verletzen. Von diesem Gesichtspunkt aus wird sie auch imstande sein, bei der Anwendung des § 826 die richtigen Grenzen zu ziehen. Sie hat zu beachten, daß eine zum Schadensersatz verpflichtende unerlaubte Handlung ihrem Begriffe nach immer ein nicht bloß als unsittlich, sondern zugleich als rechtswidrig empfundenes Verhalten voraussetzt. Sonst könnte der § 826 benutzt werden, um den festen Bau des Rechtes zu einem molluskenhaften Moralsystem zu erweichen. Wenn in Frage steht, ob eine Leistung in Erfüllung einer »sittlichen

Digitized by Google

Pflicht« erfolgt ist, so kann die Antwort nur aus dem Sittengesetz gefunden werden. Die Rechtsfrage aber, ob die sittliche Pflicht stark genug ist, um die Rückforderung auszuschließen oder gewisse für Schenkungen geltende Regeln außer Kraft zu setzen, läßt sich im Einzelfalle unmöglich ohne Heranziehung des Rechtsbewußtseins beantworten. Um festzustellen, was im Verkehr »Treu und Glauben« fordern, muß der Richter sittliche Erwägungen anstellen. Wiederum aber darf er ihnen nicht die Postulate der Gerechtigkeit zum Opfer bringen. So darf er dem Gläubiger zwar nur zusprechen, was dieser nach Treu und Glauben zu fordern hat, ihm aber nicht, weil Schonung des Schuldners sittlich geboten wäre, das versagen, was ihm gerechterweise zukommt.

Daß die Anrufung der Rechtsidee ein Mittel wäre, um alle Zweifel über die richtige Machtverteilung zwischen Recht und Sittlichkeit eindeutig zu lösen, wird kein Verständiger meinen. Die Ideen werden auch dem geistigen Auge nur in vergänglichen Abbildern sichtbar, die ihr reines Licht in tausendfacher Brechung widerstrahlen. Das Urbild der Gerechtigkeit entschleiert sich uns nicht. Aber auch das Urbild des Wahren, des Schönen und des Guten bleibt uns verhüllt. Und doch schöpft die Wissenschaft ihre Kraft aus dem Glauben an eine ewige Wahrheit, der sie durch alle ihre Irrtümer und Enttäuschungen hindurch zustrebt. Und die Kunst gäbe sich selbst auf, wenn sie, weil ihr das Erschauen der absoluten Schönheit versagt bleibt, auf das Schönheitsideal verzichtete. Und die Ethik verschafft nur dadurch, daß sie das Gute als an sich wertvoll begreift, den sittlichen Normen die innere Verpflichtungskraft, ohne die sie bloße Klugheitsregeln wären, und stellt ein höchstes Gut, mag es auch unerkennbar sein, als Richtungsziel hin. So bleibt auch für das Recht in allen seinen wechselnden Erscheinungsformen und auf allen seinen verschlungenen Wegen die Idee der Gerechtigkeit Urquell und Endziel und darum der letzte Prüfstein seiner Berufserfüllung im Leben der Menschheit.

Wir müssen es uns versagen, hier darzutun, wie auch im Verhältnis zur Sitte, auf deren Berührungen mit Recht und Sittlichkeit wir mehrfach hingewiesen haben, nur die Idee der Gerechtigkeit einen allgemeinen Maßstab zu liefern vermag, um den Umfang und die Grenzen der Zuständigkeit der Rechtsordnung grundsätzlich zu bestimmen. Die zahlreichen Verweisungen der Gesetze und namentlich auch des BGB. auf die Sitte bedürfen einer besonderen Betrachtung. Sie hätte von wesentlich anderen Gesichtspunkten auszugehen, als die Untersuchung der Beziehungen zwischen Recht und Sittlichkeit, würde aber hinsichtlich der Trennung und Verbindung von Recht

Digitized by Google

und Sitte gleichfalls zu dem Ergebnis gelangen, daß beide Lebensmächte, so sehr sie zu gegenseitiger Ergänzung und harmonischem Zusammenwirken berufen sind, nicht nur in ihren gesonderten Herrschaftsbereichen, sondern auch da, wo ihre Normierungen sich inhaltlich decken, ihre Autonomie zu wahren haben.

Dagegen müssen wir noch mit einigen Worten das nicht selten begegnende Mißverständnis abwehren, als bestünde ein ähnliches Verhältnis zwischen Recht und Billigkeit. Unser BGB. verweist mehrfach auf die »Billigkeit« als objektiven Maßstab. So bei der Regelung der deliktischen Haftung des Zurechnungsunfähigen (§ 829), der Grenzverwirrung (§ 920), der Unterhaltspflicht des für schuldig erklärten geschiedenen Ehegatten (§ 1579). Es spricht in den Fällen, in denen es einen Anspruch auf Ersatz eines immateriellen Schadens anerkennt, dem Verletzten eine »billige Entschädigung« zu (§ 847, 1300). Vielfach verlegt es eine Entscheidung in das »billige Ermessen«. So kann jeder Teilhaber einer Gemeinschaft eine dem Interesse aller Teilhaber nach billigem Ermessen entsprechende Verwaltung und Benutzung verlangen (§ 745), jeder Berechtigte die Ausübung kollidierender dinglicher Rechte nach gleicher Maßbestimmung fordern (§ 1024), jeder Beteiligte eine von der Regel abweichende Art des Pfandverkaufes, wenn sie billigem Ermessen entspricht, durchsetzen (§ 1246). Der Auslobende hat die Belohnung, wenn mehrere zum Erfolge mitgewirkt haben, nach billigem Ermessen zu verteilen (§ 660), der Verlierer den Finderlohn, wenn die Sache nur für ihn einen Wert hat, nach billigem Ermessen zu bestimmen (§ 971). Die Bestimmung einer Leistung kann durch Vertrag dem billigen Ermessen eines Teils oder auch eines Dritten zugewiesen sein (§ 315, 317), durch Testament dem billigen Ermessen des Beschwerten oder eines Dritten anheimgegeben werden (§ 2155), auch kann der Erblasser einem Dritten die Auseinandersetzung unter Miterben nach billigem Ermessen übertragen (§ 2046). Die kraft subjektiven Ermessens getroffene Bestimmung ist dann bisweilen stets, wenn sie objektiv nicht der »Billigkeit« entspricht (§ 315), bisweilen nur, wenn sie »offenbar unbillig« ist (§ 319, 660, 2048), unverbindlich oder anfechtbar. Auch in anderen modernen Gesetzen begegnen ähnliche ausdrückliche Verweisungen auf den Maßstab des Billigen und Unbilligen (vgl. z. B. HGB. § 74, Gew.O. § 133 f.). Ebenso aber enthalten die zahlreichen Gesetzesvorschriften, die das im einzelnen Falle »Angemessene« zur Norm erheben, z. B. die Setzung einer »angemessenen Frist« fordern oder eine »angemessene Vergütung« zusprechen oder die Herabsetzung einer zu hohen Vertragsstrafe auf den »angemessenen Betrag« anordnen, eine Verweisung auf die Billigkeit. Schließlich werden

Digitized by Google

überall, wo die Gesetze soche relativen Maßstäbe, wie »erheblich«, »grob«, »schwer«, «leicht«, »wichtig«, »unverhältnismäßig« usw., verwenden, dem Richter Billigkeitserwägungen zur Pflicht gemacht. Wir sprechen auch wohl allgemein davon, daß »Recht und Billigkeit« walten sollen, und verlangen vom Urteil, daß es »recht und billig« sei.

Hier aber handelt es sich nicht um zwei verschiedene Begriffe, sondern lediglich um verschieden geartete Ausprägungen des einheitlichen Begriffes »Recht«. Die Billigkeit ist kein von Hause aus selbständiges System außerrechtlicher Normen. Sie ist vielmehr ein innerhalb des Rechtes ausgebildetes und in ihm beschlossenes Prinzip der Normgestaltung. Das »billige Recht« ist ganz und nur Recht, und sein Gegensatz ist eben nicht das Recht, sondern das »strenge« Recht. Es ist die römische Unterscheidung von »jus strictum« und »jus aequum«, die irgendwie in jeder Rechtsordnung wiederkehrt. Nicht überall hat die Unterscheidung eine so scharfe Ausprägung, wie im römischen und dann wieder im englischen Recht, erfahren, so daß man von einer doppelten Rechtsordnung sprechen kann, deren jeder besondere Normensysteme mit eigenartigen Institutionen, mit ungleichen Rechtsschutzmitteln und sogar mit eignen Gerichten entsprechen. Allein einen Gegensatz zwischen strengem und billigem Recht und einen Kampf zwischen beiden weist die Rechtsgeschichte aller Völker auf. Dabei erscheint im allgemeinen das strenge Recht als die ältere Bildung und das billige Recht als jüngeres Produkt eines sich gegen die Härten des überkommenen Rechts auflehnenden Rechtsbewußtseins. Dies entspricht der mit dem Fortschritt der Kultur sich vollziehenden Entwicklung vom Aeußerlichen zum Innerlichen. Das alte strenge Recht bevorzugt feste Formen und legt der Form als solcher eine starre Wirkungskraft bei; das jüngere billige Recht ermäßigt den Formzwang und macht die Wirkungen des menschlichen Handelns von seinem Inhalt, seinem Grund und Zweck abhängig. Jenes haftet am Wort; dieses fragt nach dem Sinn, dem wahren Gedanken und dem wirklichen Willen. Das ursprüngliche Recht hält sich lediglich an das Typische in den Lebenserscheinungen und knüpft an den die typischen Merkmale aufweisenden Tatbestand unabänderliche Rechtsfolgen; das spätere Recht würdigt in fortschreitendem Maße das Individuelle jedes Einzelfalls. Das alte Recht liebt Gebundenheit und Beständigkeit; das jüngere Recht erstrebt Freiheit und Beweglichkeit. Niemals jedoch kann auch die höchst entwickelte Rechtsordnung auf strenge Normen verzichten und in Billigkeitsnormen aufgehen. Eine so erweichte Rechtsordnung verlöre ihr Rückgrat und verfiele unheilbarer Schwäche. So enthalten denn auch alle modernen Gesetzbücher

Digitized by Google

ungeachtet ihres intensiven Dranges nach Billigkeit eine Fülle von strengem Recht. Auch unser BGB. kennt zwingende Formen und ziffernmäßig bestimmte Fristen und Termine, stattet das gesprochene oder geschriebene Wort mit unabwendbarer Wirkungskraft aus, zieht unverrückbare Grenzlinien zwischen den typisch ausgestalteten Instituten und ist reich an starren und ständigen Bindungen. Und hier überall wahrt es die Wesenheit des strengen Rechts, das notwendig der Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen spröde gegenübersteht, und nimmt um der Festigkeit der Rechtsordnung willen dessen Konsequenzen auch da in Kauf, wo sie wegen der Besonderheit des Einzelfalles der Billigkeit nicht entsprechen. Allein es schafft ein Gegengewicht durch die Einfügung biegsamerer Normen, die das Herrschaftsgebiet des strengen Rechts zugunsten des billigen Rechts einschränken.

Gerade unser BGB. ist nicht arm an Bestimmungen, durch die es gewissermaßen sich selbst korrigiert, indem es einen durch seine eignen Vorschriften erwirkten Widerstreit zwischen strengem und billigem Recht voraussieht und ein System besonderer Rechtsbehelfe behufs tunlichster Ausgleichung des Gegensatzes ausgestaltet. Ein evidentes Beispiel hierfür bietet das Verhältnis zwischen der formalrechtlichen Wirkungskraft abstrakter Verträge und der materiellrechtlichen Bedeutung ihrer Causa. Das ganze BGB. ist durchzogen von dem Prinzip der von dem Dasein oder der Gültigkeit eines Rechtsgrundes unabhängigen Rechtsübertragungskraft, Rechtsbegründungskraft, Rechtsänderungskraft und Rechtszerstörungskraft dinglicher (oder, um Forderungsabtretung und Forderungserlaß einzuschließen, »quasidinglicher«) Verträge; ebenso stattet es das abstrakte Schuldversprechen mit selbständiger Verpflichtungskraft aus. Allein wenn die so herbeigeführte Vermögensverschiebung des »rechtlichen Grundes« entbehrt, so gewähren die Ansprüche aus ungerechtfertigter Bereicherung dem Verlustträger ein Mittel, die Herausgabe des auf seine Kosten Erlangten von dem Erwerber bis zur Höhe der Bereicherung zu erzwingen. Das BGB. hat die Bereicherungsansprüche mit besonderer Sorgfalt geregelt und abgegrenzt. Sie dienen nicht nur gegenüber den abstrakten Verträgen, sondern gegenüber einer unübersehbaren Menge sonstiger nach Rechtsvorschriften erfolgter Vermögensverschiebungen der Wiederaufhebung innerlich unberechtigter Rechtserfolge und lassen sich als ein eignes System des Billigkeitsrechtes von außerordentlicher Tragweite auffassen, das in gewissem Umfange das System des strengen Rechts berichtigt. Wie aber soll man diesen Zwiespalt auffassen? Ist es doch dieselbe Rechtsordnung, die mit der einen Hand gibt, was sie mit der anderen

Digitized by Google

Hand wieder nimmt! Zweifellos liegt ein Konflikt vor. Allein der Konflikt spielt sich innerhalb des Rechtes selbst ab und wird vom Recht durch ein mit rein rechtlichen Mitteln zustande gebrachtes Kompromiß beschwichtigt. Das Eintreten des formalrechtlichen Erfolges und die Erzwingung des materiellrechtlichen Ausgleiches sind gleichwertiges Recht. Man darf nicht mit Stammler sagen, der Bereicherungsanspruch bringe dem formalen Recht gegenüber das »richtige Recht« zur Geltung. Denn auch das formale Recht kann die Anerkennung als »richtiges Recht« verlangen. Natürlich kann man bei der Beurteilung des positiven Rechts das eine oder das andere System für unrichtig halten; man mag das BGB. einer Ueberspannung der Wirkungskraft abstrakter Verträge zeihen, mag vielleicht auch umgekehrt die Ausdehnung der Bereicherungsansprüche tadeln. Den letzten Maßstab aber vermag auch hier wieder nur die Rechtsidee zu liefern. Und ihr entspricht ausweislich des Rechtsbewußtseins das Nebeneinanderstehen von strengem und billigem Recht, die sich gegenseitig ergänzen und harmonisch zusammenwirken sollen, von denen aber ein jedes seinen besonderen Ort hat. Die Gerechtigkeit fordert sowohl strenge wie billige Normen. Bei der Prägung der einzelnen Normen und der Ordnung ihres Verhältnisses zueinander kommt es darauf an, ob und inwieweit die Festigkeit des strengen Rechts, ob und inwieweit vielmehr die Schmiegsamkeit des billigen Rechts als gerecht empfunden wird.

## VIII.

Die vorstehenden Betrachtungen wollen zu dem Thema »Recht und Sittlichkeit« nur einen fragmentarischen Beitrag liefern. Sie sind vom Standpunkte des Juristen geschrieben, gehen von äußeren Erscheinungen des positiven Rechtes aus und suchen von da nur insoweit zu rechtsphilosophischer Erfassung des Problems vorzudringen, als dies für die Stellungnahme unter dem Gesichtswinkel des Rechtes erforderlich ist. Auf eine tiefere Begründung, die eine Auseinandersetzung mit allgemeinen philosophischen Grundfragen erfordern würde, leisten sie Verzicht.

Auch innerhalb dieser Grenzen aber sollte nur ein enges Teilgebiet heller beleuchtet werden. Nur das geltende deutsche Recht ist der Untersuchung zugrunde gelegt. Die Tatsachen der Rechtsgeschichte sind als bekannt vorausgesetzt, ein Vergleich mit fremdem Rechte ist nicht angestellt. Sodann aber ist nur das Privatrecht und vornehmlich nur dessen Kodifikation im deutschen bürgerlichen Gesetzbuch einer sich auf Einzelheiten erstreckenden Erörterung und Würdigung unterzogen. Das öffentliche Recht ist nur gelegentlich

Digitized by Google

gestreift. Und doch taucht auch im gesamten öffentlichen Recht die Frage nach den Beziehungen zwischen Recht und Sittlichkeit an unzähligen Punkten auf. Sie ist sogar hier vielfach von noch größerem Gewicht. Zugleich aber ist hier die Sachlage verwickelter, die Abgrenzung unsicherer, die Verflechtung inniger, die Klärung der Grundverhältnisse unvollkommener vorbereitet. Dies gilt namentlich für das Strafrecht. Der die Strafrechtswissenschaft durchtobende Meinungsstreit über die Willensfreiheit, den Schuldbegriff und den Strafzweck wurzelt in gegensätzlichen Weltanschauungen, die nicht nur in bezug auf das Wesen des Rechtes und der Sittlichkeit, sondern auch in bezug auf das Verhältnis beider zueinander diametral verschiedene Auffassungen hervortreiben. Durch die Entscheidung aber für die eine oder die andere dieser Auffassungen oder dieses oder jenes zwischen ihnen geschlossene Kompromiß wird der ganze Aufbau des positiven Strafrechts sowohl in seinen Fundamentalsätzen wie in seinen praktischen Einzelfolgerungen bestimmt. Man erwäge ferner, welche hervorragende Rolle die Frage nach dem Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit bei der Absteckung des Kreises der Rechtsgüter spielt, denen das staatliche Strafrecht seinen Schutz zuteil werden läßt. Die Bestimmungen unseres Strafgesetzbuchs über »Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit« (T. II Tit. 13), aber auch die über »Vergehen, welche sich auf die Religion beziehen« (T. II Tit. 12), machen die Schwierigkeit einer prinzipiellen Lösung dieses Problems besonders deutlich. Auch im Prozeßrecht sind die Grenzen zwischen Recht und Sittlichkeit mannigfach streitig. Man denke z. B. an den unausgetragenen Streit über die Behandlung der »Prozeßlüge«. Wie reich unser Staats- und Verwaltungsrecht an Institutionen ist, bei denen infolge der Hineinflechtung sittlicher Begriffe in die Rechtsordnung die Auseinandersetzung der beiderseitigen Herrschaftsbereiche auf Schwierigkeiten stößt, erhellt schon aus den oben gelegentlich herangezogenen Beispielen. Es sei an Treupflicht und Treueide, an das Erziehungs- und Unterrichtswesen, an staatliche Sittlichkeitspflege und Bekämpfung der Unsittlichkeit erinnert. Betreten wir gar das Gebiet des Völkerrechts, so befindet sich augenblicklich ja hier überhaupt alles in wildester Gärung. Das Dasein eines Völkerrechts zwar wird allseitig und auch von solchen feindlichen Mächten, die es täglich auf die schnödeste Weise brechen, feierlich anerkannt. Denn sie alle berufen sich auf das Völkerrecht, um ihre noch so gewalttätigen Handlungen zu rechtfertigen. Allein indem der Inhalt des Völkerrechts beliebig zurechtgestutzt wird, damit es einer gewissenlosen und nur auf den eignen Vorteil bedachten Machtpolitik als Maske dienen könne, ist tatsächlich der Bau des Völkerrechts in seinen Grundfesten

Digitized by Google

erschüttert. Ob und wie es in Zukunft gelingen wird, den wankenden Bau von neuem zu festigen, kann niemand voraussagen. Um so weniger Aussicht auf Erfolg würde zurzeit der bisher noch kaum unternommene Versuch haben, das Verhältnis zwischen den echten zwischenstaatlichen Rechtsnormen und den mit ihnen vielfach verquickten ethischen Anforderungen, wie etwa den Geboten der »Menschlichkeit« oder der Schonung von »Kulturwerten«, zu klären. Unter diesen Umständen mag eine dem Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit gewidmete Untersuchung, die sich auf den festeren und ruhigeren, wennschon eng begrenzten Boden des geltenden Privatrechts stellt, zu gesicherteren Ergebnissen führen. Vielleicht gelangt sie damit zu allgemeingültigen prinzipiellen Gesichtspunkten, deren Verwertung auch auf anderen Rechtsgebieten eine schärfere Erfassung und genauere Beantwortung der überall wiederkehrenden Fragen nach den Beziehungen zwischen rechtlichen und sittlichen Normen anzubahnen vermag. —

Sind denn aber inmitten des Weltkrieges Betrachtungen, wie sie hier angestellt sind, überhaupt zeitgemäß? Geziemt es sich, an etwas anderes zu denken, als an die Wege und Mittel siegreicher Behauptung des Vaterlandes in seinem gewaltigen Daseinskampfe? Und wenn heute vom Rechte die Rede ist, darf das Recht augenblicklich unter einem anderen Gesichtspunkte gewertet werden, als dem seiner Tauglichkeit für den Kriegszweck und somit für nationale Machtzwecke?

In der Tat hat unsere Rechtsordnung im Dienste des Kriegszweckes eine fortschreitende Umwandlung erfahren, die beim öffentlichen Recht eingesetzt und mehr und mehr auch das Privatrecht ergriffen hat. Es kann aber nicht laut genug betont werden, daß das Wesen des Krieges ein Ringen um Macht ist, daß die Bewahrung und Mehrung der politischen und wirtschaftlichen Macht unserer Volksgemeinschaft das oberste Kriegsziel bildet, daß demgemäß auch bei der Umgestaltung des Friedensrechtes in Kriegsrecht die neuen Rechtsnormen notwendig als Machtmittel geschaffen und verwendet werden mußten. Unser ganzes Kriegsrecht wird ja von dem einen Gedanken durchherrscht, daß eine Organisation der Gesamtkraft von bisher unerhörter Straffheit geboten ist, um den Erfolg unserer Waffen zu sichern und die innere wirtschaftliche Not zu überwinden. Darum diese ungeheure Konzentration und Steigerung der Staatsgewalt, diese weitgehende Einschränkung der staatsbürgerlichen Freiheit und mehr und mehr auch der Vertragsfreiheit, diese ungeahnte, stets wachsende Verschlingung von Individualrecht durch Sozialrecht! Trotzdem: auch das aus der Kriegsnot geborene Ausnahmerecht ver-

Digitized by Google

mag seine Aufgabe wahrhaft nur zu erfüllen, wenn es der Rechtsidee treu bleibt. Es muß stark sein und ist nur stark, wenn und soweit es vom Rechtsbewußtsein getragen wird und, weil es als gerecht empfunden wird, seine hinter dem äußeren Zwange wirkende innere Macht wahrt. Nun ist unser Rechtsbewußtsein mit dem Grundzuge unseres Kriegsrechts vollkommen einig. In allen Schichten des deutschen Volkes ist die Ueberzeugung lebendig, daß es gerecht ist, wenn jetzt um des Wohles des Ganzen willen dem Einzelnen harte Opfer zugemutet werden und zu diesen Opfern auch die ihm sonst vom Recht gewährleistete freie Selbstbestimmung gehört. Wie gerade aus der hierauf beruhenden freiwilligen und freudigen Unterwerfung unter die neue Lebensordnung ihre kraftvolle Wirksamkeit entstammt, kann keinem aufmerksamen Beobachter entgehen. Wir sind stolz darauf! Allein kein aufmerksamer Beobachter wird auch verkennen, daß manche einzelnen Maßregeln nicht bloß, weil sie unzweckmäßig waren, sondern vor allem, weil sie vom Rechtsbewußtsein abgelehnt wurden, versagt und mehr Schaden als Nutzen verursacht haben. Wo Eingriffe in die individuelle Freiheit das durch die Kriegsnotwendigkeit gebotene Maß überschreiten, wo eine nicht mehr übersehbare Fülle sich jagender und oft einander widersprechender Verordnungen Verwirrung anrichtet, wo mechanisch angefügte und wahllos gehäufte Strafdrohungen den Schuldlosen gefährden und den Schuldigsten nicht erreichen, wo die Zwangsregelung der Gütererzeugung und Güterverteilung die verschiedenen Beteiligten allzu ungleichmäßig trifft, — da überall scheitert zuletzt der erstrebte Erfolg an dem sich auflehnenden Gerechtigkeitsgefühl, da aber tritt zugleich nur allzu leicht der unheilvolle Erfolg der Erschütterung des Ansehens der staatlichen Rechtsordnung ein. Solche Erscheinungen sind beherzigungswerte Warnungen vor Ueberspannung der Konzentration. Sie mahnen den Gesetzgeber, auch bei der Produktion der für Ausnahmezustände berechneten Normen nicht bloß die Zweckmäßigkeit einer Maßregel für irgendeinen Augenblickserfolg zu erwägen, sondern immer zugleich das lebendige Rechtsbewußtsein des Volkes zu befragen. Denn jeder Zwiespalt zwischen dem positiven Recht und der Rechtsidee gefährdet ein hohes nationales Gut. Und mag es sich auch nur um vorübergehende Erscheinungen handeln, so hinterläßt doch auch eine vorübergehende Schwächung des Vertrauens auf die Gerechtigkeit der staatlichen Rechtsordnung bleibende Spuren. So ist es doch vielleicht nicht ganz überflüssig, sich inmitten der hastenden Kriegsrechtsbewegung in ruhiger Stunde auf den spezifischen Beruf des Rechts, sein Ziel und seine Grenzen zu besinnen.

Ueberdies aber wird ja die für die Kriegsdauer vollzogene Rechts-

Digitized by Google

umwälzung zwar mit der Wiederkehr des Friedenszustandes ihre Geltung verlieren, jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach eine starke Einwirkung auf unser künftiges Friedensrecht ausüben. Nicht bloß wird zunächst während eines vielleicht mehrjährigen Uebergangszustandes der Abbau mancher für den Krieg geschaffenen Institution nur allmählich stattfinden können. Vielmehr wird auch auf die Dauer unser Recht schwerlich wieder ganz in die alten Geleise einlenken. Und schon heute werden die durch solche Zukunftsaussichten angeregten Fragen auf den verschiedensten Gebieten lebhaft erörtert. Ueberall spricht man von einer »Neuorientierung«, entwirft Programme für dieselbe und erwartet tiefgreifende Rechtswandlungen, deren Durchführung man oft mit Ungestüm verlangt und bereits jetzt in die Wege leiten oder doch im voraus festlegen möchte. Dabei macht sich die durch den Umsturz der gewohnten Lebensverhältnisse, den schnellen Wechsel der Ereignisse und die ungeheure Erregung der Geister hervorgerufene Gärung vielfach in einem wirren Durcheinander der Meinungen bemerklich. Unreife Vorschläge und phantastische Pläne werden mit Getöse laut. Extreme Forderungen finden Gehör. Radikale Strömungen suchen sich durchzusetzen. In zielbewußtem Streben wird die Gelegenheit ausgenutzt, um einseitigen Interessen der verschiedensten Art ein rechtliches Uebergewicht zu schaffen. Es sind vor allem wirtschaftliche und politische Anschauungen, die zum Worte kommen. Damit bricht inmitten des Krieges der lange Zeit durch den gemeinsamen vaterländischen Gedanken beschwichtigte Streit der Klassen und Parteien wieder hervor und droht unser Zukunftsrecht in seinen Strudel hineinzuzerren. Einig sind alle diese einander widersprechenden Reformbestrebungen meist nur darin, daß sie das Recht lediglich als Mittel betrachten. Sie sehen das Recht nur als ein äußerliches Werkzeug an, das zur Erreichung dieses oder jenes ideellen oder materiellen Erfolges unentbehrlich ist, und wissen nichts von seinem Eigenwert, von seinem Selbstzweck. Und doch muß, wenn neues Recht geschaffen werden soll, das Recht selbst mitsprechen; es muß aussagen, was seine innere Stimme ihm gebietet; und es kann beanspruchen, daß sein Wort nicht ungehört verhalle. Darum tut auch gegenüber der heutigen zerfahrenen Diskussion über unser Zukunftsrecht ruhige Besinnung auf das Wesen des Rechtes not, wenn anders der Organismus unserer Volksgemeinschaft gesund bleiben soll.

Dem Wesen des Rechtes entspricht Selbstentwicklung. Als organisches Gebilde wird es in seinem Werden und Wachsen durch die ihm immanente Lebenskraft bestimmt. Darum ist seine gedeihliche Fortbildung durch die Wahrung der geschichtlichen Kon-

Digitized by Google

tinuität bedingt. Alles neue Recht tritt nur dann ohne Minderung des Erbes der Vergangenheit ins Dasein, wenn es sich aus dem alten Rechte entfaltet. Die Entfaltung muß, da das Recht geistiges Gemeinschaftserzeugnis ist, aus dem Rechtsbewußtsein der schöpferischen Gemeinschaft Richtung und Maß empfangen. Das Rechtsbewußtsein jeder menschlichen Gemeinschaft unterliegt einem geschichtlichen Werdegange, der sich in engem Zusammenhange mit den Wandlungen des gesamten Gemeinlebens, mit dem Fortschritt der sittlichen Anschauungen und der Sitten und dem Wechsel der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse und Bedürfnisse vollzieht, dessen innere Triebkraft aber das Streben nach Verwirklichung der Gerechtigkeit bildet. Handelt es sich um das Recht, das für ein ganzes staatlich geeintes Volk gelten soll, so ist in jeder neuen Lage das Gesamtrechtsbewußtsein des Volks die entscheidende letzte Instanz. Darum kann immer nur eine Rechtsordnung, die in ihrem Kern national ist, ihren Beruf voll erfüllen. Dem deutschen Volke gebührt deutsches Recht. Unsagbaren Schaden hat unserem Volkstum die lange Fremdherrschaft des römischen Rechtes zugefügt. Unser Recht ist wieder deutscher geworden. Aber noch ist es keineswegs erlöst vom Banne importierter Gedanken, die dem echten deutschen Empfinden fremd geblieben sind, und noch hat es die Volkstümlichkeit, die ihm durch die Entzweiung zwischen Juristen- und Volksbewußtsein Jahrhunderte lang verloren gegangen war, nicht im erforderlichen Maße zurückgewonnen. Wenn wir von der reinigenden Kraft des furchtbaren Krieges hoffen, daß sie nach siegreich bestandener Prüfung auf allen Gebieten uns zur Wiedergeburt des Deutschtums in vertiefter und erhöhter Lebenswirklichkeit verhelfen wird, so müssen wir auch bei dem Ausbau unseres Zukunftsrechts dessen eingedenk sein, daß es frische Jugend nur aus dem ureigenen Geiste unseres eingebornen Rechtes schöpfen kann und darum vor allem sich zum Ziel setzen muß, die unsterblichen germanischen Rechtsgedanken in verjüngter Gestalt zu verkörpern. Sodann aber muß neues Recht, wenn es dem ganzen Volke zum bleibenden Segen gereichen soll, auch dem Rechtsbewußtsein des ganzen Volkes entsprechen. Das Ganze des Volkes ist ein vielgliedriges und doch einheitliches Lebewesen. Sein Rechtsbewußtsein deckt sich nicht mit dem, was einer Klasse, einer Partei, einer herrschenden Minderheit, aber auch nicht mit dem, was etwa der Mehrheit der stimmberechtigten Bürger oder der breiten urteilslosen Masse gerecht dünkt. Es offenbart sich nur in der durch keine Sonderinteressen verfärbten, hinter allen widersprechenden Meinungen der einzelnen Volksschichten in innerlicher Einheit lebendigen, von den berufenen Organen der Rechtsbildung



Digitized by Google

zu erlauschenden und zur Klarheit zu erhebenden gemeinschaftlichen Ueberzeugung von dem, was gerecht ist. Eine solche gemeinschaftliche Ueberzeugung kann in einem Volke durch inneren Zwist vorübergehend verdunkelt werden, niemals aber, so lange das Volksleben in seinem Kern gesund und nicht eben zum Zerfalle reif ist, verschwinden. Sie wird den Gedanken der Gerechtigkeit immer wieder in seiner Reinheit und Hoheit begreifen und seine Verzerrung durch kulturfeindliche Verflachungen ablehnen. Für sie wird es auch stets gewiß bleiben, daß der Maßstab des Gerechten Verhältnismäßigkeit, nicht abstrakte Gleichheit ist, daß das Postulat der »Gleichheit vor dem Gesetz« die Gleichwertigkeit der Rechtssubjekte, nicht mechanische Gleichförmigkeit ihrer Rechtslage bedeutet, daß es wahrer Gerechtigkeit widerspricht, wenn der hehre Satz »Suum cuique« in den törichten Satz »Cuique idem« verkehrt wird.

Durch solche Besinnung auf die Grundlagen und Ziele der Rechtsentwicklung verschaffen wir uns einen festen Standpunkt, von dem aus eine objektive Würdigung der hinsichtlich der infolge der Nachwirkungen des Weltkrieges bevorstehenden Rechtswandlung heute ausgesprochenen Prophezeiungen und Begehrungen möglich ist. Wir werden nicht bezweifeln, daß die engere Verflechtung von Individualrecht und Sozialrecht, die wir jetzt erleben, nicht einfach wieder rückgängig gemacht werden kann. Aber wir werden dessen eingedenk bleiben müssen, daß die Sonderung der beiden Wollensbereiche in der Doppelnatur des Menschen als Einzelwesen und als Gattungswesen angelegt ist und eine Grundvoraussetzung unserer Kultur bildet, die ein einseitiger Individualismus durch Auflösung und ein einseitiger Sozialismus durch Erstarrung vernichten würde. Wir werden daher das Heil nur in einer Rechtsordnung zu suchen haben, die zwar Individualrecht und Sozialrecht zu einem harmonischen Ganzen verbindet, jedoch dem einen wie dem anderen seine durch seine zentrale Besonderheit bedingte Selbständigkeit wahrt und beide zueinander ins Gleichgewicht setzt.

So wird unser Privatrecht im Einklange mit der germanischen Grundanschauung und unter dem unwiderstehlichen Drange der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung sicherlich sozialer werden. Allein es wird seine durch das Notrecht des Krieges fast verlorne Selbständigkeit zurückgewinnen. Reicher und kräftiger als bisher wird es in seinem eignen Bereiche anstatt des römischen Prinzips der Vereinzelung der Individuen den deutschrechtlichen Gedanken der Gemeinschaft entfalten. Aber in jeder Gemeinschaft, in jedem genossenschaftlichen oder herrschaftlichsn Verbande wird es auch fernerhin für den Schutz der Einzelpersönlichkeit und ihrer Freiheit

Digitized by Google

sorgen. Es wird dem Staate als dem obersten Hüter des Gemeinwohls eine intensivere Einwirkung auf die Eigentumsverhältnisse und die Vertragsfreiheit, auf die Verkehrsbewegung, auf die privaten Wirtschaftsbetriebe und die gesellschaftlichen Unternehmungen einräumen. Allein davor, daß es zugunsten eines allmächtigen Staatssozialismus abdankt, werden uns ja schon die Erfahrungen der Kriegszeit über die unerfreulichen Nebenwirkungen mancher zurzeit notwendigen staatssozialistischen Eingriffe behüten.

Auf der anderen Seite wird unser öffentliches Recht sich freiheitlicher ausgestalten. Mit der Beendigung des Belagerungszustandes wird die durch die lange Dauer des Krieges schwer erträglich gewordene und vielfach über das notwendige Maß hinaus gehandhabte, in einigen Punkten ja bereits gemilderte Einschränkung der staatsbürgerlichen Freiheit selbstverständlich wegfallen. Die verfassungsmäßig gewährleisteten Grund- oder Freiheitsrechte, die Sicherheit der Person, die Freiheit der Meinungsäußerung, die Versammlungs- und Vereinsfreiheit usw. werden wieder in Kraft treten und vielleicht verstärkte Garantien empfangen, die freilich die durch das Gemeinwohl gezogenen Schranken nicht überschreiten dürfen. Die Verwirklichung der aus der Tiefe des germanischen Rechtsbewußtseins gebornen Idee des Rechtsstaates wird Fortschritte machen. Auch wird unser öffentliches Recht nach größerer Volkstümlichkeit streben. Insofern ist das Verlangen berechtigt, daß unser Staat mehr und mehr zum wahren »Volksstaate« werde. Allein auf einem Mißverständnis beruht die im Sinne des demokratischen Zuges der Zeit erhobene Forderung, daß der angeblich bisher bei uns bestehende »obrigkeitliche Staat« durch den »genossenschaftlichen Volksstaat« ersetzt werde[1]). Unser Staat hat längst das Durchgangsstadium überwunden, während dessen er als eine über und außer der Volksgesamtheit konstituierte Anstalt für das Volkswohl erschien, und ist mit der Zurückverlegung seiner Daseinsgrundlage in die Volksgenossenschaft zur Körperschaft geworden, die in Haupt und Gliedern lebt und sie zur Gesamtpersönlichkeit eint. Allein er hat in geschichtlicher Kontinuität als ein seinem körperschaftlichen Bau eingestiftetes Element die anstaltliche Prägung der Obrigkeit übernommen, die in unserer starken Monarchie ihr selbständiges Zentrum findet. Versteht man unter »Obrigkeitsstaat« den Staat, in dem eine solche nicht von der genossenschaftlich verbundenen Gesamtheit abgeleitete und von ihr unabhängige Herrschgewalt sich frei betätigt, so wollen wir ihn nicht missen. Wir

1) Vgl. hierzu neuestens Schmoller in seinem Jahrb. XL 2031 ff.: »Obrigkeitsstaat und Volksstaat«.



Digitized by Google

werden an unserer kraftvollen Monarchie nicht rütteln lassen und jeden Versuch ablehnen, sie nach fremden Vorbildern zur Scheinmonarchie umzubilden. Wohl werden wir den in unserem Verfassungsstaat erneuerten uralten germanischen Gedanken der Verbindung von Königtum und Volksfreiheit gegenüber absolutistischen Tendenzen, die den Monarchen wieder zum originären Subjekte der Staatsgewalt stempeln möchten, unwandelbar festhalten und fortschreitend ausbauen. Allein wir werden nicht den demokratischen Begriff der »Volkssouveränetät« als allgemeingültiges Prinzip hinnehmen, sondern dem von der deutschen Staatsrechtswissenschaft erarbeiteten Begriff der »Staatssouveränetät« treu bleiben, für den das wahre Subjekt der höchsten Gewalt überall die unsterbliche Staatspersönlichkeit selbst ist, in unserer deutschen Monarchie aber die Verfassung den Fürsten als gebornes Volkshaupt anerkennt und als solches zum obersten Organ des Staates kraft eignen Rechtes beruft. Wir werden aber auch dem demokratischen Ideal nicht die aristokratischen Elemente opfern, die sich in der organischen Gliederung des Volkskörpers behauptet haben und in irgendeiner Form immer wieder zu staatsrechtlicher Geltung kommen müssen, wenn nicht öde Gleichmacherei uns der Massenherrschaft oder dem Caesarismus oder vielmehr beiden in schwankender Abwechslung zutreiben und so alle wahre Freiheit vernichten soll. Unsere deutsche Selbstverwaltung werden wir kräftigen und gegenüber der Beamtenverwaltung mit immer reicheren ergänzenden Funktionen ausstatten. Aber wir werden durch das Gerede vom »Beamtenstaat« und durch manche Auswüchse des »bürokratischen« Systems uns nicht verleiten lassen, den unermeßlichen Vorzug zu schwächen, den der Besitz eines berufsmäßig vorgebildeten, in traditioneller Hingabe an den öffentlichen Dienst erzogenen, die treue Pflichterfüllung allen anderen Lebensgütern voranstellenden Beamtentums dem deutschen Gemeinwesen verschafft. Und wenn wir alles zusammenfassen: hat sich denn nicht in der nie dagewesenen Kraftprobe, die der Weltkrieg von uns verlangt hat, unser Staat, das Reich wie jeder Einzelstaat, als echter Volksstaat bewährt? Waren nicht Volk und Staat Eins und sind sie nicht während jahrelanger schwerer Prüfung im ganzen Eins geblieben? Und hat nicht unser staatlicher Gesamtorganismus mit seinem verwickelten und unübersehbar reich gegliederten Verfassungs- und Verwaltungsrecht eine erstaunliche Leistungsfähigkeit an den Tag gelegt und Werke vollbracht, wie sie die Welt noch nicht sah? Ein fast trivial klingender, doch aber eben wahrer Satz besagt, daß Staaten durch die Kräfte, durch die sie geworden sind, auch erhalten werden. Hüten wir uns darum, die Fundamente unseres Staatsbaues zu erschüttern. Wir wollen

Digitized by Google

die Grundzüge unseres Verfassungsrechtes festhalten und nicht ohne Not die von ihm verbürgte Gewaltenverteilung im Sinne eines Parteiprogrammes abändern. Im einzelnen aber wollen wir, wo es nottut, bessern. Wird doch unser öffentliches Recht infolge der Erfahrungen der Kriegszeit auch manche ganz neue Aufgabe zu lösen haben. Man denke z. B. nur an die dringend erforderliche Einbeziehung der arbeitenden Klassen in die öffentlichrechtliche Berufsorganisation. Sie kann nur durch Anerkennung und Verwertung der Gewerkschaften erfolgen, muß aber im Verhältnis der Arbeiterverbände zueinander und zum Unternehmertum sich von der Idee der Gerechtigkeit leiten lassen, die jedem das Seine zuspricht. Oder man denke, um nur noch ein Beispiel herauszugreifen, an die bei Erreichung unserer Kriegsziele unvermeidliche veränderte Stellungnahme zu dem Problem des Sonderlebens der dem deutschen Nationalstaat eingesprengten fremden Volkssplitter. Ich glaube, daß dieses Problem, das heute eine ähnliche Rolle spielt, wie früher das Problem des Verhaltens des Staats zu den in ihm beheimateten verschiedenen Religionsbekenntnissen, gleich diesem seine endgültige Lösung nur durch den Sieg des Toleranzprinzips finden kann. Die schonende Behandlung der sprachlichen und kulturellen Eigenart der als Minderheiten dem Staate eingegliederten Nationalitäten erscheint uns als Postulat der Gerechtigkeit. Nur ist es auch gerecht, daß alle Duldung ihre freilich im einzelnen nicht leicht zu ermittelnden Grenzen an den Bedürfnissen der Staatseinheit und der Staatssicherheit finde.

Schließlich erhoffen wir ja auch von der Zukunft einen Neubau des Völkerrechts. Mag das Ziel eines aus den Trümmern neu erstehenden allgemeinen Völkerrechts heute in weiter Ferne liegen, so kann doch die Wiederherstellung einer vom übereinstimmenden Rechtsbewußtsein aller Völker getragenen internationalen Gemeinschaft nicht ausbleiben. Wir werden bei der Mitarbeit an dem schweren Werke vielleicht das Beste zu leisten haben. Dieses aber müssen wir aus deutschem Geiste, aus der Tiefe unseres Rechtsbewußtseins spenden. Uns ist die Erkenntnis der Universalität der Rechtsidee in Fleisch und Blut übergegangen. Darum glauben wir an die Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit eines zwischenstaatlichen Rechtes, das die menschheitliche Lebensgemeinschaft der Völker nicht nur äußerlich ordnet, sondern aus der gemeinsamen Rechtsidee innere Bindungskraft schöpft. Wir sind uns aber auch infolge der Erfahrungen dieses Krieges gewiß geworden, daß kein Völkerrecht das im Wesen des Staates begründete Machtstreben auszutilgen und die realen Machtverhältnisse zu meistern vermag, daß sich, so lange das Leben der Menschheit sich in gesonderten Völkern mit eignem Daseinszweck

Digitized by Google

abspielt, das zwischenstaatliche Recht niemals zum überstaatlichen Recht auswachsen kann, daß daher das Völkerrecht der Idee der Gerechtigkeit nur entspricht, wenn es sich den durch den Richterspruch der Weltgeschichte legitimierten Machtverschiebungen anpaßt und nicht jedem beliebigen Staate das Gleiche, sondern den einzelnen Staaten das ihnen nach ihrer Eigenart Gebührende zuteilt. Darum werden wir uns weder durch die pazifistisch verkleideten Bestrebungen nach Unterwerfung der Staaten unter einen Mehrheitszwang noch durch das Gerede von der abstrakten Gleichberechtigung der großen und kleinen Staaten in dem Verlangen beirren lassen, daß das künftige Völkerrecht uns die Erfüllung der unseren staatlichen Lebensbedingungen entsprechenden Machtaufgaben und damit zugleich die zu deren Sicherung erforderliche Bindung wiederhergestellter oder neu geschaffener Nachbarstaaten gewährleiste. Als ein näheres Ziel, auf dessen baldige Erreichung wir mit Zuversicht hoffen, fassen wir eine engere völkerrechtliche Gemeinschaft mit unseren in treuer Waffenbrüderschaft bewährten Bundesgenossen ins Auge. Auf der Grundlage uralter geschichtlicher Zusammengehörigkeit planen wir vor allem einen Ausbau unseres Bundes mit der österreichisch-ungarischen Monarchie und haben hier schon die ersten Schritte getan, um auch eine materielle Rechtsausgleichung anzubahnen. Allein auch im Verhältnis zu unseren Bundesgenossen dürfen wir nur an neues zwischenstaatliches Recht denken. Träumereien von einem mitteleuropäischen Gemeinwesen oder gar einem »Oberstaat« dürfen wir nicht nachhängen. Wir wollen unsere eigne Selbständigkeit und Eigenart voll bewahren und die Selbständigkeit und Eigenart keiner verbündeten Macht antasten. Was aber damit an Lebensgemeinschaft vereinbar ist, das wollen wir in freier Verständigung zu verwirklichen suchen und, soweit dazu die Hilfe des Rechtes erforderlich ist, in Rechtsnormen ausprägen. Und wiederum wird die mitteleuropäische Staatenverbindung um so fester und dauernder sein, je besser es gelingt, das gemeinschaftlich geschaffene neue Recht im Sinne des »Suum cuique« auszugestalten, so daß es von allen verbündeten Völkern als gerecht empfunden wird.

Digitized by Google

# Die alte Kirche.

## Eine kulturphilosophische Studie.

Von

**Ernst Troeltsch.**

Ausdrücke wie Christentum, Mohammedanismus, Buddhismus, Protestantismus und ähnliche sind nicht die ursprünglichen Selbstbezeichnungen dieser religiösen Gruppenbildungen. Daher kommt in ihnen auch nicht deren wesentliche Selbstanschauung und Selbstempfindung zum Ausdruck. Sie bedeuten schon eine Verschiebung des Sinnes. Denn die abstrakte Form eines allgemeinen Begriffes, in der sich jene Ausdrücke darbieten, stellt von vornherein diese Gebilde unter die Voraussetzung, als seien sie Sondergebilde, die auf einer gemeinsamen Ebene lägen, etwas Gemeinsames nur differenzierten und daher einander trotz gewisser Besonderheiten gleichartig wären. Gerade von dieser Gleichartigkeit ist nun aber in ihrer Selbstempfindung nichts enthalten; sie empfinden sich vielmehr als völlig singulär und betrachten jede andere Religion nicht nur als total verschieden, sondern meist sogar als Inbegriff der Unwahrheit. Aus eben diesem Grunde kommt auch das für sie wahrhaft Charakteristische in diesen Bezeichnungen nicht zum Ausdruck. Aber auch noch nach einer anderen Seite hin sind sie irreführend. Sie erscheinen gegenüber den großen Mannigfaltigkeiten, Spaltungen und Entwickelungsverschiebungen auf jedem dieser Gebiete wie der Allgemeinbegriff, der verschiedene Untergruppen umfaßt und in ihnen nur sich auswirkt, wobei dann die Versuchung nahe liegt, nach dialektischem Schema die verschiedenen Untergebilde als logisch notwendige Entwickelungsstufen der im allgemeinen Begriff angedeuteten grundlegenden Idee zu betrachten. Die großen Religionen erscheinen dann leicht jede als eine »Idee«, die in den verschiedenen Sondergebilden nur teils Trübungen, teils Evolutionen der gemeinsamen Wesenssubstanz erfahren. Das ist nun aber wiederum der Selbstanschauung und Selbstempfindung der Untergruppen völlig ferne.

Digitized by Google

Diese liegen miteinander in realem Kampfe nicht in logischer Stufendifferenz und bedeuten, im Kreuzungspunkt jedesmal verschiedener und neuer historischer Kräfte stehend, jedesmal etwas ganz Eigenes und Neues, das unter eine gemeinsame Idee gar nicht subsumiert werden kann.

So ist das Christentum, auf das sich die folgenden Betrachtungen erstrecken, überhaupt keine Idee, sondern eine Offenbarung und Erlösungsstiftung übernatürlicher Art durch das ungeheure Wunder eines die Gottheit in menschlicher Gestalt darbietenden Erlösers, der seine eigene Gottmenschlichkeit der von ihm gestifteten und mit allen Wunderkräften ausgestatteten Erlösungsanstalt mitgeteilt hat und darum in ihr mit seinen himmlischen Kräften immer gegenwärtig wirksam ist, bis er am Ende der Welt seine, von der Kirche geweihten, erzogenen und bewährten Gläubigen zum eigentlichen Gottesreiche des vollendeten, unaussagbaren Ideals vereinigt. Eben deshalb nannte sich das Christentum auch nicht Christentum, sondern heilige, katholische, apostolische Kirche. In dieser Bezeichnung liegt sein eigentliches Wesen, nicht in der blassen Abstraktion »Christentum«. Der letztere Name ist ja auch gar nicht von ihm selbst geschaffen, sondern von den Gegnern, die damit sagen wollten, daß es die Religion eines neuen Gottes, des Christus, ist, den die seltsamen und dunklen Gemeinden in ihrem neuen Kultus verehren. Diese scheinbar so einfache und selbstverständliche Erkenntnis ist aber von der größten Wichtigkeit: das »Christentum« ist von Hause aus und grundlegend nichts anderes als die katholische Kirche. Das aber heißt, daß wir nur diese als das erste, naturgemäße und von der geschichtlichen Gesamtlage erzeugte Ergebnis des Werkes Jesu anzusehen haben, alle Ur- und Entstehungsgeschichte in der Richtung auf sie hin zu betrachten haben. Sofern ihre Entstehung und Bildung aus jenem nicht restlos zu verstehen ist, haben wir dann zu ihrer Erklärung und damit zur Erklärung des »Christentums« noch andere historische Kräfte heranzuziehen und dieses damit in einen noch viel weiteren Horizont einzustellen. Das »Christentum« ist eben die katholische Kirche und nicht die Predigt Jesu, und nur aus der ersten und nicht aus dem zweiten hat sich die ganze ungeheure folgenreiche Entwickelung der christlichen Institutionen, Ideen- und Lebenswelt herausgebildet. Das heißt dann weiter, da im Altertum neben der Kirche nur schmale und für die weitere Geschichte nicht wirksame Sonderbildungen entstanden sind, daß der ganze Reichtum neuer kirchlicher, sektirischer, klösterlicher und persönlich-mystischer Bildungen, die dann die mittelalterliche und moderne Welt erfüllt, aus dem Katholizismus heraus als Vereinseitigung, Verengung, Erweiterung, Polemik und Umbildung zu verstehen ist. Die

Digitized by Google

mittelalterlichen Orden und Sekten, die Mystik und persönlich-religiöse Literatur, die Reformationskirchen und Täufergemeinden: sie alle sind aus den inneren Spannungen, Entwickelungen und Reibungen sowie aus historischen Zusammenstößen des Katholizismus mit neuen geistigen und materiellen Gesamtlagen zu verstehen. Oder etwas anders ausgedrückt: nur auf seiner Grundlage ist die geistige Geschichte des Abendlandes innerlich zu erfassen. Ja, von hier aus ist es auch erst zu verstehen, wie es in der modernen Welt zur Ersetzung des Wortes »Katholische Kirche« oder »christliche Kirchen« durch den Begriff »Christentum« kommen konnte. Erst nachdem eine ganze Anzahl verschiedener Kirchen, Gruppen und Sekten aus der Kirche hervorgegangen war, empfand man das Bedürfnis, das ihnen Gemeinsame mit einem abstrakten Begriffe zu bezeichnen. Indem ferner durch die gegenseitige Indifferenzierung all dieser Wunder- und Erlösungs- und Alleinwahrheitsansprüche das Wunder der Kirche überhaupt zurücktrat, suchte man dieses Gemeinsame in einer bloßen Idee, die dann zugleich das eigentliche Wesen der Sache wurde und von denjenigen, die dieses Gemeinsame auch als das »Bleibende« betrachten wollten, den großen metaphysischen und ethischen Ideen angeglichen wurde, in denen die moderne Vergedanklichung aller historischen Kräfte die bleibenden Fortschritte der modernen Welt zu sehen meint. Damit ist aber das »Christentum« nichts anderes als eine neue Entwickelungsphase der Kirche, eine Loslösung der christlichen Ideenwelt von ihrer kirchlichen Grundlage, eine Verselbständigung zu einem überkirchlichen und darum wesentlich ideellen Dasein. Es ist mehr der Ausdruck für die modernen Phasen der christlichen Lebenswelt als der Allgemeinbegriff für die verschiedenen Bildungen des Christentums, obwohl man aus Gründen sprachlicher Bequemlichkeit den Ausdruck natürlich auch im letzteren Sinne verwenden darf und muß. Es darf aber nur unter dem Vorbehalt geschehen, daß dabei alle die angedeuteten Mißverständnisse vermieden werden.

Liegen nun aber die Dinge so, dann ist es unter universalhistorischem und kulturphilosophischem Gesichtspunkt eine große und wichtige Frage, wie der Katholizismus — so darf man der Kürze wegen ruhig sagen, da das ja doch nicht als Allgemeinbegriff verschiedener katholischer Kirchen verstanden werden kann wie der Protestantismus als solcher verschiedener protestantischer Kirchen, wodurch Entstehung und Bedeutung des Ausdrucks »Protestantismus« ein selbständiges und interessantes historisches Problem wird — aus der Gesamtlage der antiken Welt heraus entstanden und welches seine Bedeutung für die Entstehung der nach-antiken oder abend-

Digitized by Google

ländischen Kulturwelt ist. Beide Fragen lassen sich nur in- und miteinander beantworten. Denn gerade darauf, daß die antike Welt in die Kirche ihre letzten Kräfte hineingegeben und um ein mächtiges vom Orient kommendes Zentrum herum neu organisiert hat, beruht die inhaltliche Bedeutung und Wirkung der Kirche für das ganze Abendland. Die Kirche ist die letzte große Schöpfung der Antike, zunächst in ihre politisch-sozialen Ordnungen und in ihre geistige Welt sich einschmiegend und aus ihnen genährt; aber eben dadurch ist sie in dem ungeheuren Bruch unserer Geschichte, dem Untergang der Antike und dem Aufkommen der abendländischen Welt, der Träger der Fortleitungen und Kontinuität, die Kraftquelle der neuen Kulturanfänge. In beiden Bedeutungen ist sie der Mutterschoß der abendländischen Welt, die nur über sie hinüber die Anknüpfung an die Antike hatte und hat und doch gerade durch die Kirche von ihr tiefst innerlich geschieden ist. Sie ist der große Trennungsstrich und die gewaltige Vermittlerin zugleich. Sie füllt die ungeheure Kluft aus und verewigt sie zugleich. Was vor ihr liegt, ist uns in dem Sinn und Geist, den es für sich selber hatte, völlig fremd geworden, abgesehen von kleinen Kreisen von Künstlern und Intellektuellen, die stets von neuem ein hellenisierendes Heidentum pflegen, aber es doch auch meist außerordentlich modernisieren. Auf der anderen Seite stammt doch aus ihr die letzte und ganz außerordentliche Kraftleistung der Antike, sich mit ihrer ganzen Wissenschaft, ihrem Recht, ihrer Kunst und ihrer Technik in die neue Welt zu ergießen, zugleich mit einer höchsten religiösen Inbrunst, die, von einem neuen orientalischen Glauben geweckt und gesammelt, alles Kulturelle in sich hineingesogen hat, um es wieder aus sich herauszusetzen. Nur durch solche universalhistorische Erkenntnis und Erfassung können wir uns inmitten der heutigen religiösen Krisis und inmitten der starken Problematik unserer ganzen heutigen Kulturlage darüber klar werden, was der Einschuß christlichen Wesens in unserer modernen Welt bedeuten kann und allenfalls bedeuten soll.

Aber alles, was damit über Entstehung und Bedeutung der Kirche gesagt ist, kann erst aus den Einzelheiten wirklich deutlich werden.

Die eigentliche Entstehungsgeschichte des Christentums ist ein hoffnungsloses wissenschaftliches Problem. Wir haben nur um c. 150 die wesentlich fertige Kirche vor uns mit ihrer eigenen Ueberlieferung von ihrem Werden. In dieser Ueberlieferung sind nur einzelne Punkte, die Predigt Jesu, die Missionsarbeit Pauli, ein paar liturgische und rechtliche Ordnungen, einige kirchliche Literatur hell beleuchtet. Aber die Verbindungen fehlen, die einzelnen Punkte selbst sind vielfach rätselhaft; und vor allem von ihnen aus erklärt sich das Ganze, das

Digitized by Google

wir um 150 vorfinden, nur zum kleinen Teil. Für das, was sich aus der eigenen christlichen Ueberlieferung nicht erklärt, ist man auf die außerkirchlichen religiösen Bewegungen, Vorbilder, Analogien und soziale und kulturelle Einwirkungen angewiesen. Hier mehren sich zwar durch die Arbeit der heute diesen Dingen eifrig zugewandten Philologen die hellen Punkte fortwährend. Aber auch sie bleiben großenteils rätselhaft genug, entbehren der Verbindungen und sind in ihrer wirklichen Einwirkung auf die Kirche schwer erkennbar, weil diese bewußt und unbewußt unter dem Einfluß ihres Glaubens an ihre unmittelbar göttliche Herkunft die Spuren ihres Werdens verkannt, verwischt, ignoriert oder getilgt hat. So bleibt nur der Rückschluß aus ihrem Bestand am Ende des zweiten Jahrhunderts, d. h. die Analyse dieses Bestandes selbst und die Zurückverfolgung der in ihm vereinigten und verschmolzenen Elemente. Das kann im einzelnen natürlich hier nicht verfolgt werden; außerdem bringt hier fast jedes Jahr neue Erkenntnisse.

Wohl aber ist es von erleuchtender Bedeutung, die beiden Hauptrichtungen dieser Zurückverfolgung ins Auge zu fassen. Denn die Tatsache, daß es möglich ist beide Richtungen zu verfolgen und daß beide Recht haben und sich nur richtig aufeinander einzurichten haben, führt tiefer als alles andere in das Verständnis und die Bedeutung der Sache hinein. Diese beiden Richtungen selbst aber sind leicht zu bezeichnen. Die Einen suchen die Kirche wesentlich von Predigt und Werk Jesu herzuleiten, geben allerhand Ablenkungen und Beeinflussungen durch die Umwelt, besonders durch den Hellenismus zu, halten aber die Kirche doch wesentlich für das geradlinig aus der urchristlichen Mission entspringende Endergebnis. Sie ist dann in Wahrheit eine Entwickelung aus dem hebräischen Prophetismus heraus, dessen Gottesglaube, Forderung und Verheißung in Jesus eine neue, mächtige, stark verinnerlichte und humanisierte Gestalt gewinnt, eine Entschränkung, Verinnerlichung, Vertiefung und rein religiös-organisatorische Gemeinschaftsbildung des Hebraismus oder Prophetismus, in allen Hauptpunkten aus dem Messianismus und seiner Festlegung auf die Person und das Schicksal Jesu entwickelt. Bei den katholischen Forschern erscheint diese Linie als völlig geradlinig, da sie die Kirche schon in Christus selbst enthalten denken und sie nur langsam Gestalt gewinnen lassen. Bei den Protestanten erscheint sie etwas knitterig, da sie den Katholizismus selbst schon für eine Abweichung von der Predigt Jesu und Pauli halten und dafür gerne die Einwirkungen der hellenischen Welt verantwortlich machen. Die Andern sehen umgekehrt die spätantike Religionsentwickelung überhaupt als den Mutterschoß des Christentums an, lassen die Sokra-

Digitized by Google

tische Bewegung in Wahrheit durch all die Leiden und Kämpfe der Kaiserzeit hindurch ausmünden in die Kirche und sehen in dem Einströmen des christlichen Messias-Kultus in diese spätantike Erlösungs-, Offenbarungs- und Mysterienreligion nur ein die ganze Entwickelung beförderndes Ingredienz, wobei von den Phantasten ganz abgesehen werden darf, die in Christus, dem Kultgott der Christen, nur einen nachträglich herangezogenen oder gar erfundenen Heros eponymos der die hellenische Religion abschließenden und vollendenden Kirche sehen.

Die Einen haben recht schon aus dem einfachen Grunde, daß der Anstoß für die Bildung der Kirche in letzter Linie tatsächlich von Jesus ausgeht, der die Verkörperung des Menschlichsten und Innerlichsten im hebräischen Prophetismus und innerhalb dieser Verkörperung noch etwas völlig Eigenes und Ursprüngliches, schwer Definierbares darstellt, der jedenfalls völlig unhellenisch ist und mit den großen religiösen Bewegungen der Diadochenzeit nur insofern zusammenhängt, als diese das Judentum wieder auf seinen eigensten Geist zurückgeworfen und innerhalb seiner eine eigentümliche, jüdisch-apokalyptische Erregtheit und entsprechende Spannung gegen die Welt zu nähren mitgeholfen haben. Dadurch ist der religiöse Genius Jesu zum Messias geworden, entweder schon für sein eigenes Bewußtsein oder für das seiner Gläubigen. Man kann das nicht mehr sicher wissen; aber sicher ist, daß die messianische Ideenwelt der erste Impuls der Jüngergemeinde und damit der Kirche ist. Niemand, der die Reihe der Christuszeugnisse und -bekenntnisse der Christenheit kennt, kann daran zweifeln, daß der Herzschlag dieses gewaltigen Menschen durch das Ganze hindurchgeht wie das Zittern der Schiffsmaschine durch den ganzen Schiffskörper, auch wo man sich davon keine bewußte Rechenschaft gibt. Hier liegen die Wurzeln eines Gottesglaubens, der der lebendig irrationalistische Gottesglaube der Propheten ist und mit den griechischen Einheits- und Gesetzesbegriffen so wenig zu tun hat wie mit den dualistischen Phantasien eines gnostischen Orientalismus. Hier liegen die Wurzeln einer Gemeinschaftsidee, die unmittelbar aus dem Gedanken des erwählten, von Gott beherrschten Gottesvolkes hervorgeht und nur eben dem Abraham aus Steinen Kinder erweckt, wenn die eigentlich Berufenen versagen; das ist ein soziologisches Ideal völlig anderer Art als der göttergeweihten Polis oder der großen Imperien mit ihrem Gott-Königtum, aber auch als die Schöpfungen der Gewalt und des Krieges und als diejenigen einer kosmopolitischen, in jedem Individuum identischen Vernunft. Hier liegen ferner die Wurzeln des ganzen eschatologischen Optimismus, der als Utopie, als Chiliasmus, als Fortschritt, als Hoffnung einer vollendeten Zukunft

Digitized by Google

die ganze europäische Welt und Arbeit von innen heraus erregt und hoch emporschleudert, jener Grundzug, der das Abendland von der ganzen sonstigen Welt unterscheidet, insbesondere auch vom Griechentum, das die Erlösung in der Erkenntnis des ruhenden Seins findet, aus dem immer neu sich wiederholenden Weltprozeß immer von neuem die Vernunft zu den gleichen Erkenntniszielen auftauchen läßt und von dem absoluten Vollendungsziel einer einmaligen Menschengeschichte nichts weiß. Hier liegen schließlich und insbesondere die Wurzeln einer Ethik, die durch die instinktive alleinige Betonung des Menschen im Juden sich zwar der griechischen Humanität nähert, aber eben gerade keine Humanität ist, keine würdevolle Auswirkung der Herrschaft des Geistes und keine harmonische, aus der Erkenntnis des Seienden und seiner Einheit gesättigten Schönheit der Seele, auch keine Herrschaft der Weisen oder der selbstgewissen Vernunft im bürgerlichen Kosmos, sondern Gotteskindschaft mit Verleugnung des irdischen Selbst und Bruderliebe mit dem Grunde einer alle verschmelzenden Gottesliebe, ein Hindrängen auf höchste Menschheitsziele, die nicht aus der autarkischen Vernunft, sondern aus der sich mitteilenden göttlichen Gnade stammen, und darum von einer unüberwindlichen Hilflosigkeit gegenüber allen Anforderungen des staatlichen und bürgerlichen Lebens. Es ist der große prophetische Gedanke von einer radikalen Willensumkehr und der Einstellung des Willens in den unbekannten und unbegreiflichen göttlichen Willen, in der die Selbstherrlichkeit der Kreatur vergeht und die spröden Einzelwillen miteinander verschmelzen, in der aber in jedem Moment des gläubigen Vertrauens so viel Licht uns zuströmt, daß wir seinen Weltzielen uns unbedingt ergeben können. Erst hier entsteht der eigentliche und ewige Wert der Persönlichkeit, indem das Subjekt der Welttotalität entnommen und Gott zugeeignet wird, so daß demgegenüber die hellenische Welt den Persönlichkeitsgedanken überhaupt nicht kennt, und eben mit der Persönlichkeit auch das sittliche Ideal der Liebe, die in jedem Menschen die Persönlichkeit sucht und glaubt, die mit allen Gefahren der Indiskretion, der versteckten Wichtigmacherei, der falschen Demut und der utopistischen Weltbeglückung zu kämpfen hat, die aber doch gerade in ihrer Schlichtheit und Gottgebundenheit, wie sie sich in Jesus darstellt, einen tiefsten seelischen Zauber und eine lösende und erwärmende Kraft ausübt. Es bedarf keines Wortes, daß das alles nicht hellenisch, nicht hellenistisch und nicht orientalistisch-gnostisch ist. Es ist lediglich prophetisch und darüber hinaus Jesu eigentlichste Originalität.

Ein zweites völlig eigentümliches Fundament ist der Glaube an die Auferstehung eben dieses Jesus. Moderne Psychologie mag hof-

Digitized by Google

fen ihn verständlich zu machen. Außerordentlich aber bleibt die Wirkung dieses Glaubens. Denn, indem er die Person Jesu in die Region des Himmlischen und Ueberirdischen versetzt, von dannen er kommen wird zu Gericht und Erlösung, schafft erst er eine Gemeinde mit einem neuen Verehrungsobjekt, den Keim einer neuen Religion, was die Predigt Jesu selber nicht gewesen ist. Darin liegt ferner die Aufgabe, den ins Uebermenschliche versetzten Jesus mit dem strengen jüdischen Monotheismus auszugleichen, der Keim der Trinitätslehre und das Problem, die konkret-geschichtliche Einmaligkeit mit dem ewigen göttlichen Lebensprozeß zu verbinden, das tiefste und eigentlichste christliche Problem. In den Versammlungen der Auferstehungsgläubigen, dem gemeinsamen Brotbrechen, der Andacht zu dem vom Himmel Wiederkommenden, liegen schließlich die Anfänge eines neuen Kultus, der zum neuen Glauben hinzutritt und das wichtigste Element einer sich als Religion gebenden und missionierenden neuen Gruppenbildung ausmacht. Indem damit diese Gläubigen weiter vor der Frage standen, wie der erwählte Messias habe scheitern können, warum und wie der Göttlich-Himmlische sterben konnte und weshalb der Messias nur durch Leiden zu seiner Herrlichkeit und endgültigen Erlöserkraft eingehen konnte, entstand jene Idee vom Leiden als der Probe stellvertretender Liebe und der Vorbedingung jeder himmlischen Herrlichkeit, die, schon von den Propheten geprägt, nun dem Gedanken von einer organischen Verbundenheit der Menschheit, der Unzulänglichkeit eines bloß immanenten Weltsinns und der Unerschöpflichkeit des Seins in einem gleichartigen Allgemeinbegriff den tiefsten und dauerndsten Ausdruck gab, was auch sonst immer an Mythologie und rabbinischer Scholastik sich mit diesem Gedanken verbunden haben mag. Das vor allem war den Griechen eine Torheit und von ihrem Standpunkte aus mit Recht. Und auch der Orientalismus hatte an dessen Stelle nur kosmologische Mythen.

Etwas tiefer in das Hellenistische und Gnostische geraten wir allerdings hinein, wenn wir den Zustand dieser Gemeinden bei ihrer Propaganda in der Heidenwelt und die aus diesem Zustande auftauchenden Gestalten des Paulus und des ihm nahe verwandten vierten Evangelisten vor Augen haben. Hier haben wir nun wirklich eine neue »Religion«, einen von Juden und Heiden getrennten Kult, eine bedingungslos universalistische Propaganda vor uns; und diese neue Religion ähnelt nicht bloß äußerlich, den vom Orient vordringenden, aber mit hellenischen Ideen vielfach durchwirkten Mysterienreligionen und pneumatischen Bewegungen. Aber insbesondere die Gestalt des Paulus besitzt nicht bloß eine unerschöpfliche persönliche Originalität, die von den anonymen Parallelen sich aufs schärfste abhebt, sondern in ihm

Digitized by Google

lebt auch vor allem eine mit der prophetischen Grundlage und dem Evangelium Jesu eng zusammenhängende spezifisch christliche geistige Kraft. Sie stellt sich uns dar in dem vielberufenen Begriff oder Namen des Glaubens als des Wesens der neuen Religion und aller wahrhaften Gotteserkenntnis überhaupt. Der Glaube als Vertrauen auf die in allen Rätseln und Unbegreiflichkeiten wirksame göttliche Güte, die durch keine Sünde und keine Moralforderung verdeckt werden darf, eben darum unbegreiflich und doch verständlich, über aller Vernunft und doch die natürlichste Forderung des Herzens, aber deshalb auch nicht ein Werk menschlichen Erdenkens und nicht ein Ergebnis sittlicher Arbeit, sondern ein freies Geschenk der ihn in die Herzen gießenden göttlichen Gnade. Diese im Glauben gegenwärtige Gnadengewißheit ist für Paulus dann so sehr zusammengeflossen mit dem Bilde des gekreuzigten Jesus, daß sie diesen völlig aufzehrt in der rein inneren und seelischen Offenbarung Gottes an dem Herzen, ja daß sie alles Geschichtliche auflöst in ein Uebergeschichtliches, das darum doch nicht zum bloßen Begriff und Prinzip wird, sondern der unergründlich lebendige Gnadenwille des prophetischen Glaubens bleibt. Dieser Glaube ist die Seele des paulinischen Lebens und Wirkens und in der Tat eine völlig eigentümlich christliche Deutung des Religiösen, schon von den damaligen Christen selber wenig verstanden und der Antike so innerlich wesensfremd, daß die gnostisch-hellenistischen Elemente des Paulus sehr viel stärker auf die werdende Kirche gewirkt haben als jenes sein eigentlich christliches. Aber dieses letztere bleibt doch das Wahrzeichen des eigentlichen Geistes, aus dem die Kirche erwuchs, und ein Augustin und Luther haben sich nicht geirrt, wenn sie von hier aus den Weg zum Herzen der christlichen Lebenswelt suchten.

Das nächste, was uns darnach entgegentritt, ist die Kirche selbst mit ihrem Namen, ihrer Anschauung von sich selbst, ihrem inneren Gefüge und ihren Hoffnungen. Sie ist von Palästina immer weiter abgerückt und hat auch von dem Sonnenuntergang der apostolischen Zeit nur dürftige Erinnerungen bewahrt, hat gegen das Pneumatische und übersteigert Christliche des Paulus Mißtrauen empfunden und sich der Umwelt trotz schärfster Gegensätze aufs stärkste angepaßt, indem sie der Annäherung des Paulus an die Mysterienkulte immer stärker folgte. Aber ihr Wesen selbst ist offenkundig völlig unhellenisch und unhellenistisch. Sie ist, wie ihr Name, der die hebräische heilige Volksgemeinde bedeutet, durch und durch jüdisch-prophetischer Herkunft. Sie ist nichts anderes als die alte Idee des erwählten Gottesvolkes, der israelitischen Heiligkeits- und Heilsgemeinde, des Israel nach dem Geiste, belebt durch den Geist, den Gott vor dem Ende auszu-

Digitized by Google

gießen versprochen hatte, die Vorform des endgiltigen Gottesreiches, die der Wiederkunft des Messias und Erlösers wartende Gemeinde. Sie ist nicht eine Analogie der stoischen Kosmopolis oder ein Nachbild der römischen Reichseinheit oder ein Bund von Mysterienvereinen, der die Möglichkeiten des römischen Vereinsrechtes unter irgendwelchen Decknamen benutzt hätte zur Aufrichtung eines universalen Religionsvereins. Sie ist in allererster Linie ein Glaube an die Erwähltheit der Christen, die die Erben Israels und ihrer heiligen Schriften sind, an die heiligende und organisierende Kraft des in ihnen wirkenden Wunders, an die große Gottesgemeinde Christi, die sowohl in jeder Einzelgemeinde als in der Gesamtheit der Gemeinden sich darstellt. Sie schafft sich ihre Beamten, Leiter, Lehrer, Helfer, Propheten und Missionare durch den Geist, der sie charismatisch beruft, und nur allmählich gehen, wie auch sonst bei solchen charismatischen Herrschaftsformen, die Charismen in Vererbung oder Ernennung oder Weihung über und entsteht aus dem charismatischen Wunderglauben ein geordnetes Organisationsrecht, das übrigens als halb göttliches und halb menschliches Recht immer eine juristische Mißgeburt bleibt. Wie sehr auch immer die Kirche dann weiterhin in Priester- und Sakramentalkult hineingewachsen sein mag und wie sehr sie sich schließlich auch administrativ dem Reichsrecht angepaßt haben mag, sie bleibt ein soziologisches Sondergebilde, das zwar mit charismatischen Herrschaftsbildungen auf anderen Gebieten Indiens oder Chinas Aehnlichkeiten haben kann[1]), das aber doch vom prophetischen und christlichen Glauben her völlig einzigartig als Erlösungsanstalt und sittlich-heilige Volksgemeinde zugleich entstanden ist und mit seiner eschatologisch-apokalyptischen Zuspitzung der irdischen Wirklichkeit überhaupt nie ganz angehört. Das aber ist christlich, nichts als christlich. Dafür hatten ja auch Heiden und Christen selbst keine Kategorien. In der Weise des antik-soziologischen Denkens nannten beide die Kirche bald eine Nation oder das dritte Menschengeschlecht oder eine philosophische Schule. All das paßte nicht. Sie war eben die Kirche und hatte keinen allgemeinen Begriff ihrer Gattung über sich. Gerade daran, an dieser Unmöglichkeit der Einfügung in die ethischen und soziologischen Kategorien der Antike, entzündete sich ja auch der blutige Kampf, der Haß der Massen und das Mißtrauen der Regierung. Es ist nicht aus Miß- und Unverständnis entsprungen, sondern

1) Hierüber interessante Ausführungen mehrfach bei Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, im Archiv für Sozialwissenschaften Bd. 41 und 42, 1915 und 1916. Er konstruiert einen eigenen soziologischen Typus der charismatischen Herrschaft neben dem traditionalistisch-autoritativen und dem rationalistisch bürokratischen. Die Kirche hat nach und nach an allen teil und geht in keinem auf.

Digitized by Google

aus dunkler Ahnung und klarer Erkenntnis der wirklichen Sachlage. Die soziologische Kategorie der Kirche sprengte das antike Dasein, das sie mit seinen ererbten Kategorien schlechterdings nicht vereinigen konnte. Es ist das auch heute noch schwer genug.

Das Wichtigste aber ist der gemeinsame ideelle Grundzug, der in allen genannten Eigentümlichkeiten nur symptomatisch angedeutet ist und der in der alten Kirche niemals in voller Klarheit herausgearbeitet wurde, ja in der Zusammenarbeitung mit dem griechischen Idealismus beinahe verloren ging, wenn er auch in Instinkt und Gefühl als die psychologische Voraussetzung des Ganzen immer vorhanden war. Diese psychologische Voraussetzung hat aber — und das ist das Entscheidende — einen logischen Gehalt, wobei natürlich nicht an die formale Logik gedacht ist, sondern an das, was man heute transzendentale Logik oder logisches Apriori nennt. Die christliche Welt läßt nämlich einen logisch-metaphysischen Gehalt mitten in aller Phantastik, allem Dogma und allem Mythus erkennen, der in sich einheitlich ist und sozusagen eine eigentümliche Logik besonderen religiösen Denkens enthält, der eben deshalb dem griechischen Denken durchaus in den Hauptpunkten entgegengesetzt und der auch keineswegs etwa mit orientalisch-mythischem Denken identisch ist. Freilich liegen hier die Dinge nicht so einfach und leicht zu greifen. Es hat anderthalb Jahrtausende bedurft, um sie aufzudecken, und hier herrscht heute noch viel Unklarheit. Der Gegensatz hat die ganze Zeit hindurch nur instinktiv und unbewußt vorgelegen, oder hat sich in sachliche Gegensätze natürlicher Vernunft und geoffenbarter Wahrheit rein faktisch verkleidet, nur selten von Ahnungen der wahren Natur des Gegensatzes erleuchtet. Er ist aber nicht bloß ein sachlicher Gegensatz der Erkenntnis- und Lebensinhalte, sondern auch und vor allem ein methodischer des logischen Apriori. Das hat die alte Kirche nicht gewußt. Denn anfangs hatte sie überhaupt keine Logik und dann hatte sie die griechische. Der Scharfsinn der Scholastiker, vor allem eines Duns Scotus, und die Divination Luthers haben ihn gefühlt. Ein Pascal und Berkley haben die Sachlage scharf empfunden; Malebranche hat sie in dem totalen Zwiespalt seines halb griechisch-substantialistischen, halb christlich-voluntaristischen Systems schneidend beleuchtet. Kants Scheidung einer theoretischen Seinserkenntnis und einer auf Freiheitspostulaten beruhenden Religionserkenntnis hat sich ihr genähert, in die letzten Tiefen drang Kierkegaard trotz aller eigensinnigen und gesuchten Gewaltsamkeiten. Die moderne Logik, die auch den nicht-theoretischen Aprioris und Formgesetzen in der Bildung der seelischen Inhalte nachgeht und den Monismus der bloß reinen und selbigen Logik aufgelöst oder besser deren Begriff über die reine Seins-



Digitized by Google

erfassung, d. h. Erkenntnis im strengen, theoretischen Sinne des Wortes, hinaus erweitert hat, vermag diese Dinge zu sehen.

Was damit in der modernen Krisis der christlichen Idee gegenüber der von der Renaissance ästhetisch erneuerten und naturwissenschaftlich fortgebildeten griechischen Logik zutage trat, das war von Anfang an latent vorhanden. Es ist der Gedanke der reinen Faktizität des Wirklichen, das seinerseits aus unzähligen rein faktischen und momentanen Lebensinhalten besteht, und die Zusammenhaltung dieser grenzenlosen Ueberfülle des rein Faktischen und darum Irrationalen lediglich durch den Zweck des göttlichen Willens, der auch seinerseits nur darum gut ist, weil er eben der göttliche Wille ist. Es gibt keinen ruhenden, als Formgesetz alles Wirklichen vom Denken ergreifbaren Allgemeinbegriff, der durch seine allgemeine Notwendigkeit letzte Wahrheit und letzter Wert wäre, in den alles Sein gleichartig eingeschlossen und an dem aller Wert vernunftnotwendig gemessen werden könnte. Nicht die Notwendigkeit des Seins und seiner allgemeinen Gesetze entscheidet, sondern die Souveränität des rein faktischen Willens. Sie entscheidet bei Gott und begründet sein Verhältnis zu Sein und Welt, sie entscheidet beim Menschen und begründet sein Verhältnis zu Gott. Die Freiheit als reine Setzung des Wirklichen und die Bejahung dieses Wirklichen eben um deswillen als gut: das ist der letzte Kern dieser Denkweise. Die Freiheit Gottes ist die Schöpfung im Großen und Ganzen und im Kleinen und Einzelnen. Die Freiheit des Menschen ist der Glaube, der sich dem bloßen Sein und bloßen Gesetz entwindet und in die Bewegung der göttlichen Freiheit einstellt. Daher ist nicht das ruhende Sein Ausgang und Ziel, sondern die unermeßliche Bewegung, die in jedem ihrer Momente doch mit der Einheit des göttlichen, letztlich unerforschlichen Willens verknüpft ist. Daher ist das Ziel der Seele nicht die Harmonie, die sie selber durch Erkenntnis schafft, sondern die Teilnahme an der unendlichen göttlichen Bewegung, in die sie sich durch den Sprung und die Tat des Glaubens versetzt und in die sie sich nur versetzen kann, weil sie sich von ihr ergreifen läßt. Die ewige Bewegung ist von Gott aus Schöpfung, vom Menschen aus Erlebnis der Gnade, und trägt in allen ihren Höhepunkten das dunkel hinter oder über ihr liegende Ganze als lebendige Fülle in sich. Daher ist der Weltlauf ein absolut individueller und einmaliger, der das Weltziel der Freiheit verwirklicht im Endergebnis des Reiches Gottes. Daher ist die Offenbarung Gottes geschichtliche Selbsterschließung, am allgemeinen Weltgeschehen gemessen zufällig, am göttlichen Willen gemessen die Offenbarung des Ewigen und Notwendigen. Daher bleibt für die Naturgesetzlichkeit und überhaupt für die begrifflich faßbare Allgemeinheit, soweit sie über-

Digitized by Google

haupt in den Horizont dieser Denkweise fällt, nichts anderes übrig als die fortwährende Durchbrechung, Ueberhöhung und Neuverknüpfung durch die göttliche Freiheit der Schöpfung oder durch das »Wunder«. Daher ist vor allem die christliche Ewigkeit nicht die abstrakte Notwendigkeit und das Sein überhaupt, sondern eine lebendige Bewegung, die nur die Einheit des Lebens, aber nicht die des Begriffes hat, und ist die Seele nicht die an der ewigen Begriffswelt teilhabende Subjektivität, sondern, sobald sie aus Gott geboren ist, eine die Unendlichkeit Gottes einzigartig in sich tragende Monade. Das Ganze selber erfaßt kein Begriff, weil es selbst nicht begrifflicher Art ist. Es kann nur erlebt und, sofern es aus der mit allen andern Erlebnissen gemeinsamen Erlebniskategorie herausgehoben werden soll, entschlossen bejaht werden. Es ist dann ein Urteil entgegen dem Schein, der ja ein Ganzes nie darbietet und jeden letzten absoluten Zweck stets wieder verschlingt und zersetzt, darum eine Paradoxie; aber die Paradoxie ist die Bejahung der eigentlichen und wahrhaften Wirklichkeit. In alledem hat das ethische Moment, das gerade die Apologeten des Christentums damals und heute so gerne betonten, gar keine erstlinige Stellung. Denn die Messung und Selbstgestaltung an allgemeinen Idealen des Sollens soll im christlichen Sinne gerade die Unmöglichkeit dartun, durch allgemeines Gesetz und durch gewollte Selbstformung an seinem Maße zum eigentlichen Kern der Wirklichkeit, dem Ergriffenwerden durch die göttliche Lebensbewegung, vorzudringen. Selbstverleugnung und Herzensreinheit, Bruderliebe und Demut öffnen erst das Herz hiefür, wie sie selbst schon daraus hervorgehen. Auch die christliche Idee des Guten ist eine andere, nicht ein allgemeines Vernunftgesetz und die Vergottung in der Anähnlichung an die göttliche Weltvernunft, sondern die Selbsthingebung an eine göttliche Bewegung, die gut ist, weil sie von Gott kommt. Auch das Gute ist daher kein Begriff, der begründet und verwirklicht werden könnte aus dem Wesen der Vernunft heraus, sondern eine Seligkeit, die der ehrlichen Hingebung sich schenkt.

So wird man die logische Eigentümlichkeit oder das Formgesetz dieses religiösen Denkens bezeichnen können, und wer sein Auge dafür geschärft hat, wird sie bei Jesus, bei Paulus, bei Origenes und Augustin hervorblitzen sehen; er wird auch sonst in der wüsten Konfusion altchristlicher Literatur und Praxis ihren Spuren begegnen. In ihr ist es zutiefst begründet, daß die Kirche zu einem guten Teil ihres Wesens wirklich ein neues Prinzip war und als solches sich durchsetzte. Der Gegensatz gegen das Hellenentum liegt dann klar auf der Hand; der gegen Gnostizismus und Orientalismus ist weniger scharf, aber immer noch deutlich genug. Das griechische Denken ist allgemein-



Digitized by Google

begrifflicher Rationalismus, seit es sich der Volksreligion und der naiven Vorstellungswelt entgegenwarf, sein Prinzip immer schärfer, klarer und umfassender ausbildend, und dieser Rationalismus haftet am Allgemeinen, Zeitlosen, Ewigen des allgemeinsten Begriffes, an der Idee des allgemein logisch notwendigen und dadurch den Kosmos harmonisch und gleichartig umfassenden Gesetzes. Er erlöst durch Erkenntnis und nicht durch Glauben; er versittlicht durch Denken und durch den Gedanken realisierenden Willen, aber nicht durch Demut und Hingebung an Gott. Er sieht die Ewigkeit in der zeitlosen Notwendigkeit der Idee, nicht in der produktiven Kraft einer göttlichen Liebe. Er betrachtet die Geschichte als Spezialfall der immer neuen Erfassung derselben Ideenwelt in den immer sich wiederholenden Weltprozessen, aber nicht als Stiftung eines neuen und individuellen persönlichen Lebens. Das ihm verbleibende Restproblem, wie es von der Ruhe und Begrenztheit der Form aus überhaupt zu Bewegung, Mannigfaltigkeit, Irrtum, Sünde kommen könne, beantwortet er durch den echt griechischen, den Modernen so unverständlichen Begriff der »Materie«, die das Nichts ist als bloße Möglichkeit und doch als Nichts die Quelle der konkreten Wirklichkeit, und durch den Satz von der Ewigkeit der Ideenwelt, die freilich denjenigen kein Problem ist, die die Frage nicht quält, warum überhaupt etwas ist. Wie der christlichen Logik das Wunder, so ist der griechischen die Materie und die Veränderlichkeit das Restproblem. An diesem Punkte werden die Gegensätze schneidend klar.

Aber ebenso erleuchtet sich von derselben Fragestellung aus der Unterschied gegenüber dem gnostischen Orientalismus. Hier haben wir die Logik des mythischen Denkens vor uns, fortgeführt aus Urzeiten und neu belebt in der Umgestaltung der Religionen des Orients zu missionierenden Religionsgemeinden. Es ist die Personifikation der großen kosmischen Naturgegensätze, die Abstraktion noch im Stadium der personifizierenden Phantasie, der Allgemeinbegriff in Gestalt kosmisch oder siderisch göttlicher Mächte, die Verdoppelung der Wirklichkeit durch ihre Schattenbilder und ihre Ordnung durch ein System dieser Schattenbilder, demgegenüber dann das Wirkliche bloß eine bunte und wirre Nachbildung und Abspiegelung ist. Gleichzeitig haben wir vor uns die Allgewalt der Analogie, die noch an Stelle des naturwissenschaftlichen oder psychologischen Denkens steht. Die Nachahmung oder Beteiligung an den großen kosmischen Urdramen, an dem Sterben und Auferstehen der Götter oder an großen theogonischen Urvorgängen, bewirkt im Mysterium die Wiederholung der gleichen Prozesse an dem Geweihten, oder das Schauen göttlicher Kräfte und himmlischer Reiche im Bild bewirkt die Himmelsreise der Seele und ähnliches. Das Sym-

Digitized by Google

bol stellt Wirklichkeit dar und bewirkt Wirklichkeit. Die Erlösung ist hier ein Werk der magisch-mysteriösen Analogie, während der Heilstod des Christus — wenigstens ursprünglich — ein Sühnopfer, stellvertretendes Leiden des Gottesknechtes oder Vorbedingung der messianischen Erhöhung ist. Was die gnostischen Systeme sonst etwa von wissenschaftlichen Elementen enthalten', ist hineingewirrter griechischer Idealismus und Hypostasierung von Ideen. So oft sich christliche Kulte mit diesen berührt und vermischt haben mögen, die christliche Erlösung ist doch immer Erlösung durch Glaube und Hoffnung und hinter allem steht die Gottesidee der Propheten. Es ist darum kein Zufall oder besonderer Kunstgriff, wenn das Alte Testament die Ausscheidung der »Gnosis« ermöglicht hat, soweit sie in die Kirche eingedrungen war oder aus dieser selbst hier oder dort sich entwickelt hatte. Sie wurde freilich überall auch nur insoweit ausgeschieden, als gerade dieser Gegensatz fühlbar wurde[1]).

So kann man in der Tat mit den Einen die Kirche vom Hebraismus her verstehen. Sie bringt insofern etwas Neues innerhalb der antiken Welt überhaupt, einerlei ob Ost oder West. Allein auch die Andern haben recht, sobald man auf die Gesamterscheinung der Kirche sieht und vor allem das Ergebnis ihres ganzen großen Bildungsprozesses vor Augen hat. Dann erscheint sie nicht als die erobernde Kraft des Prophetismus und des Evangeliums, sondern als das Mittel, mit Hilfe dessen die Antike in schweren Leidenszeiten und in einer geistigen Gesamtumwälzung ihre eigensten Lebenstendenzen vollendet und ihre Bedürf-

1) Zu dieser ganzen Methode der Scheidung sehe man das große Buch von Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; die geistvolle Studie von Karl Heim, das Gewißheitproblem in der systematischen Theologie, 1911; auch das Buch von G. v. Lukács, Die Theorie des Romans, 1916, enthält manche treffende Gedanken und Formulierungen. Ueber die Durchbrüche solcher Erkenntnis bei den alten Theologen selbst s. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes 1909, auch meinen »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter«, 1914; auf eine Stelle des Clemens Alexandrinus, in der eine solche Erkenntnis aufdämmert, macht Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom 1915, S. 259, aufmerksam; freilich geht für Clemens das christlich-logische Prinzip sofort wieder im Autoritäts- und Traditionsbegriff unter, was zumeist bei den Theologen die Erkenntnis der eigentlichen Sachlage verhindert. Das Buch von A. Dorner, Die Metaphysik des Chr., 1913, fördert nicht, da es seinerseits die christliche Logik wieder mit der griechischen zusammenwirft. Kierkegaard hat seine Gedanken vor allem in der Schrift »Philosophische Brocken« deutsch bei Diederichs 1910 ausgesprochen. Manches findet sich auch bei Dilthey, bes. in seinem Hegel-Buch, angedeutet. Auch Simmels »Rembrandt« 1916 kann man vergleichen. Eine der meinen sehr ähnliche Analyse hat Schelling in seiner »Methode des akademischen Studiums« vorgenommen; sie ist von seiner eigenen identitätsphilosophischen »Konstruktion des Christentums« sehr verschieden; das hat er bei der gewaltsamen und schludrigen Genialität dieses Buches nicht beachtet oder nicht beachten wollen; später hat er bekanntlich beide Denkweisen kombiniert, ähnlich wie Malebranche, nur sehr viel ungenießbarer in der Form.

Digitized by Google

nisse befriedigt hat. Dann denkt man nicht an die bekehrende Kraft einer fremden und neuen Religion, sondern an den Drang der zu ihr sich Bekehrenden, die eine Lösung alter eigener Entwickelungsspannungen bei ihr suchten und fanden. So gesehen ist sie dann allerdings das Endergebnis der Antike, ihr Uebergang aus dem heidnischen in das christliche Stadium, ganz einfach die christliche Antike. Es bedarf nur einer Erweiterung des Blickfeldes auf den ganzen Umkreis, aus dem heraus sie entstand und der ihr zuströmte, um dieses andere Bild zu zeigen.

Hier ist der entscheidende Vorgang der Bruch der großen Denker mit der Volksreligion, die Schaffung eines leise dualistischen, aber in der Teleologie des Ideenreiches die Gegensätze überwindenden Monotheismus. Er ist das Werk der sokratischen Schule, neben der die Stoa einen pantheistisch-ethischen Monotheismus von anderer, aber noch wirksamerer und ebenso wissenschaftlicher Art aufstellte. Wer dem nicht folgte, hielt sich an die wissenschaftliche Skepsis, die schon damals alle ihre Argumente erkenntnistheoretischer und historizistischer Art scharfsinnig durchgebildet und eine weltmännisch ruhige Ethik damit zu verbinden gewußt hatte. Die Volksreligion verblieb den Massen und den politischen Institutionen. Dieser letzte und wirksame Halt wurde nun aber aufgelöst durch die zweite Grundtatsache, die allmähliche Vernichtung oder Entwertung der Polis und der Nationalstaaten, auf deren Grund die Volksreligionen allein festen und natürlichen Boden hatten, durch die Entstehung der großen, schließlich im Römerstaate gipfelnden Imperien, die einer universalen Reichsreligion oberhalb aller Volksreligionen bedurften, indem sie zugleich diese letzteren tatsächlich entwurzelten. Mit diesem Vorgang hängt nun aber eine dritte Grundtatsache zusammen, die Loslösung der alten Volksreligionen von ihrem nationalen Boden, ihre Wanderung als entwurzelte Fragmente, die der Wind durch die Lande trug, verschiedenartig zusammenwehte und mischte und mit den spekulativen Bedürfnissen der Philosophie, mit Resten und Erinnerungen alter Mysterienkulte, mit der religiösen Sehnsucht kleiner Kreise zusammenbließ. Hierbei hatte der alte Orient, der wirtschaftlich und politisch in größerer Ruhe und Gesundheit verblieben war und religiös und ethisch ein weniger verbrauchtes Kapital besaß, das Uebergewicht. Der Orient war ja überhaupt immer religiös lebendiger und produktiver als das Griechentum. Seine Nationalreligionen wurden auf der Wanderung zu neuen Mysteriengemeinden von freier persönlicher Gruppierung, von universalistischer Haltung, kultischer Erlösungskraft und philosophischer Geheimlehre, worin die griechische Spekulation religiös verarbeitet und umgestaltet wurde.

Digitized by Google

In der stillen Mischung dieser Strömungen ging es ein paar Jahrhunderte hin, bis die Steigerung des Elends in den römischen Bürgerkriegen und der mit dem Kaiserreich eintretende Friede die Menschen energisch zur allgemeinen ethischen und reformatorischen Selbstbesinnung brachten, in der man die alte Bürgerkraft und edle Literatur zu erneuern, die humanitäre Vernunftethik praktisch wirksam und den philosophischen Monotheismus fruchtbar zu machen strebte. Da zeigte sich nun aber die große Gefahr jeder ins Philosophische und Allgemeinbegriffliche gewendeten Religion, daß sie bei aller Erhabenheit und Tiefe ihrer Begriffe keine Fähigkeit der Organisation, der Massenwirkung, der erneuernden Kraft, der kultischen Gemeinschaft besitzt. Die Religion hat sich vom Kult getrennt, ins Reich der Ideen geflüchtet oder erhoben, und dort in allgemeinen Idealismus oder vernünftige Aufklärung verwandelt, die den Weg zu Kult und Masse nun nicht wieder zurückfinden können. Es ist die große tragische Dialektik aller rein intellektualisierten Kultur: der Intellekt spiritualisiert die Religion und verliert dadurch den Zusammenhang mit den positiven Kräften und Institutionen, die ihrerseits bloß weiter vegetieren, von Massen und Politikern als unentbehrliche soziale Grundlagen festgehalten. Drohen diese Grundlagen zu brechen, dann beginnt in der damit bewirkten religiösen Verödung und Entkräftung die wissenschaftliche Religion und Ethik wieder den Weg zum Volk zu suchen. Sie kann ihn von sich allein aus nicht finden, holt daher alles heran, was ihr dienen kann, und kriecht gegebenenfalls auch in leer gewordene oder scheinende Schneckenhäuser, nur um überhaupt ein Gehäuse zu haben. In dieser Lage griff man teils auf die alte Volksreligion mit all ihren Wundern und Geheimnissen zurück und allegorisierte sie zu einem synkretistischen Ausdruck wesentlich stoischer und dann platonischer Ideen, wobei man auch fremdartige orientalische Beimischungen oder uralte orphische und pythagoreische Ueberlieferungen nicht verschmähte. Das hat natürlich ein neues Leben nicht bewirkt, sondern nur das alte gefristet und die Beweglichkeit mannigfacher Uebergänge vorbereitet. Viel wirksamer war die Beschlagnahme der vom Orient herüber dringenden, zu freien Mysteriengemeinden werdenden und nach spekulativem Tiefsinn dürstenden Religionspropaganda. Hier flammte eine wirklich religiöse Bewegung auf, der man sich enthusiastisch ergeben und in der man spekulative Metaphysik, vereint mit uralter Offenbarungsautorität und geheimnisvoller kultischer Erlösungskraft und freier brüderlicher Gemeinschaft, zu finden hoffen konnte. Dieses Mittel ist in der Tat das wichtigste gewesen und hat zu den großen Religionsgemeinden des Mithriazismus, des Gnostizismus, des Manichäismus, des Christentums geführt,

Digitized by Google

die sich schließlich um die Seele der antiken Welt stritten. Aber auch in dieser selbst vollzog sich die Wandlung der Philosophie zur Religion, das Streben nach einem Analogon der Positivität und Wirklichkeitssättigung, die nur die kultische Religion darbietet. Seit Poseidonios durch die Vereinigung von Stoizismus, Platonismus und orientalisch-mystischen Einflüssen die Ideenbewegung der mittleren Stoa eröffnet hatte, bewegte sich langsam im Laufe zweier Jahrhunderte die wissenschaftliche Philosophie immer weiter von der positiven und empirischen Wissenschaft und von der weltlichen Skepsis und Aufklärung weg, um in einer vollkommenen Verjenseitigung des Gottesbegriffes zu enden, die Kluft zwischen ihm und der Wirklichkeit durch dazwischen gelegte Emanationsstufen auszufüllen und den durch diese Stufen emporsteigenden intellektuellen Prozeß durch die erlösende Mystik der ekstatischen Schau zu krönen. In der letzteren war das große Lockungsmittel aller Mysterien intellektualisiert und vergeistigt und in den Zusammenhang eines rein logischen Gedankengangs hinübergenommen, alles Mythische und Kultische zu Bild und Symbol gemacht; aber andererseits war damit doch ein Stück der Positivität, der völlig realen Gottesgemeinschaft und der völlig erlebbaren Erlösung behauptet. Der unwissenschaftliche Dualismus war in ein System der Stufenbildung hinübergebogen und mit dem alten Monismus und Optimismus dadurch versöhnt. Die Ethik vermochte gleichfalls stufenweise die bürgerliche Ethik oder die justitia civilis, wie später die Christen es nannten, mit der rein religiös-spiritualistischen und asketischen Brüderlichkeitsethik zu verbinden, die auch hier für die wahrhaft Wissenden und Erkennenden aus der Gemeinsamkeit höchster Vernunfterlebnisse entsprang, wie das der Brief des Porphyrios an seine Gattin Marcella ergreifend bezeugt. Diesen Weg gingen seit dem erneuerten Elend des Zusammenbruches und dem neuen Hereinfluten des Orients in der Zeit der Severer die Geistvollsten und Besten, aber auch sie nicht ohne bald Anschluß an stärkere positive religiöse Mächte zu suchen, als die sich auch ihnen die alte Volksreligion und die neuen individualistisch-unversalistischen Religionsbildungen zugleich darboten. Ihren eigentlichen Versuch selbständiger religiöser Reformation machten sie unter Julian, der sich denn auch als unhaltbar erwies. Aber das ist noch gar nicht alles. Den letzten Weg bei diesen Versuchen einer Rückkehr zur Religion bildet schließlich die künstliche politische Religionsbildung, die neben diesen naturgewachsenen Bewegungen einherging und von hellenistischen Schöpfungen wie dem ägyptischen Sarapiskult und dem entsprechenden Königskult bis zum Kult der römischen Kaiser und des römischen Staates sich erstreckte. Auch darin darf man nicht lediglich kalte politische

Digitized by Google

Mache oder byzantinische Schmeichelei sehen. Es ist vielmehr der Ausdruck des antiken soziologischen Denkens, das sich eine Gemeinschaft nur auf religiöser Grundlage, unter göttlichem Patronat, auf Grund göttlicher Abstammung oder auf Grund des Gott-Königtums vorstellen konnte und daher die geheimnisvolle Irrationalität der Gemeinschaft und vor allem des unübersehbaren Großstaates in ein religiöses Wunder verwandelte, das in den Ahnen oder im König ehrfurchtgebietend sichtbar war. So hat man Augustus als den göttlichen Erlöser und Friedebringer der Welt gefeiert und in dem neuen Gott-König die alten Erlösungsweissagungen erfüllt geglaubt. Der fromme Virgil schuf dem Kaisertum seinen Abstammungsmythus, und die loyale Reichsgesinnung sah im Kaiserkult den einzigen wirklichen Kult des Ganzen, zu der die religiöse Verehrung abstrakter, das Reich schirmender Kräfte hinzukam, wie die Viktoria, in deren Altar ein Symmachus den Rest alter Römergröße religiös festzuhalten suchte.

Die erste dieser Strömungen hat mit dem Christentum nichts zu tun, das vielmehr seinerseits durch die radikale Intransigenz gegen alle solche Angleichungen sich von allen Religionsbildungen der Zeit unterschied, umsomehr aber die drei letztgenannten.

Als Krönung und Vollendung, Aufsaugung und Universalisierung der Mysterienbewegung konnte der Christuskult erscheinen, der in seinem Christus einen neuen Gott brachte und doch in diesem neuen, höchst konkreten Gotte nur den höchsten Gott selber sichtbar und menschlich werden ließ, der also höchste Positivität, urälteste Offenbarung, anschaulichste Autorität, höchste kultische Erlösungskraft mit allgemeinster, geistigster und reinster Vernunfterkenntnis Gottes verband, der in seinem Kulte die Teilnahme an seinem Sterben und Auferstehen, an seinem Leib und Blut und damit Reinigung, Sündentilgung und Jenseitsversicherung innerlich viel reiner und größer gab als die anderen ähnlichen Mysterien von sterbenden und auferstehenden Göttern. Hier gab es uralte und neueste Tradition zugleich mit individuellster und momentanster Produktion, gab es brüderliche Gemeinschaft und doch missionarischen Drang in die Weite und zur Menschheit, gab es reinste und strengste Ethik und mystisch-ekstatische Schau zugleich mit bürgerlicher Brauchbarkeit und Ehrbarkeit, alle Wunder und Geheimnisse zugleich mit der Befreiung von Aberglauben und Astrologie, orientalischen Tiefsinn und asketische Naturüberwindung zugleich mit religiöser Aufklärung und humaner Vernunftethik. Wie aus der palästinensischen Messiasgemeinde mit ihrem Glauben an den wiederkommenden Christus dieser universale, vom Judentum gelöste Kult einer neuen Erlösergottheit schon gleich am Anfang geworden ist und wie die mysteriösen Erlösungssakramente samt der

Digitized by Google

kosmologisch-spiritualistischen Spekulation in die Gemeinde des Jesusevangeliums eingedrungen sein und es zu einer neuen Propaganda-Religion erst gemacht haben mögen, das ist heute nicht mehr zu erkennen. Es liegt bei Paulus und in dem ganz hieratisch-mystagogischen vierten Evangelium als Ergebnis bereits handgreiflich vor, und man wird sich stets vergeblich mühen, das Rätsel aufzulösen. Das Jesusevangelium ist eben tatsächlich in die Form und Analogie der Mysterienreligion eingeströmt und gerade dadurch zur Kirche, zur Wundereinheit aller Christusgemeinden der Welt in dem unsichtbaren und doch sichtbaren Christusleibe der Kirche geworden. Eben damit aber erscheint die Kirche als Weiterführung und Aufsaugung der großen Mysterienbewegung, als die neue völlig individuell-freie und doch universal-menschheitliche Religions- und Kultgemeinschaft, nach der die Antike strebte. Erst damit ist das Evangelium eine »Religion« und zwar eine neue und doch uralte Religion geworden, der man sich anschließen und die zur religiösen Einheit der in religiösen Dingen teils konventionell, teils anarchistisch gewordenen Antike führen konnte. So gewann die Kirche auch erst einen Mythus, den das Evangelium noch nicht besessen hatte und den doch die Antike bedurfte, den Mythus von der Menschwerdung des Weltengottes, durch den sie alles Irdische und Menschliche, Frau und Kind, Geburt und Geschlechtsleben heiligte und vergöttlichte, Welt und Ueberwelt zusammenband mitten in der schärfsten Trennung; den Mythus von Tod und Auferstehung, die an sich nacherlebend der Gläubige in die göttliche Sphäre und in die Ewigkeit eingeht, zugleich eine Lösung des Theodizeeproblems, die viel tiefer griff als dereinst die Tragödie und später die stoische Vorsehungslehre; den Mythus von der Tilgung der Sünde, des Gesetzes, aller religiösen Partikularität in dem Christustode, wodurch sie die vollendete Freiheit des individuellen Geistes und seine alleinige Bindung in der Liebe begründete. Damit blieb freilich alles verbunden, was Evangelium und Propheten an Ethisch-Großem und an gläubiger Zukunftsspannung enthielten, was schlichter Synagogendienst neben sakramentalem Kult und kultischer Mystik mit sich brachte; und in der beide Elemente zusammenschmelzenden Idee des reinen, gottinnigen Glaubensvertrauens als des letzten Kernes aller Frömmigkeit ergab sich überdies eine gewaltige Kraft neuer religiöser Innerlichkeit. Aber für den Standpunkt der Antike war es eine neue Mysterienreligion; und, soferne sie in einer solchen die Lösung ihrer religiösen Krisis suchte und fand, war die neue Religion die aus ihren eigensten Tendenzen hervorwachsende und sie vollendende Lösung der Krisis. So erschien sie zunächst freilich nur den in dieser Richtung überhaupt allein interessierten Unter- und Mittelschichten. Ihre literari-

Digitized by Google

schen Denkmäler sind daher, abgesehen von den genannten beiden Großen, mehr als bescheiden, unklar und verwickelt. Aber sie alle bezeugen, bald mehr apologetisch nach außen bald mehr erbaulich nach innen, diesen Mysterien-Charakter bis auf den letzten Autor dieser Art, den griechischen Bischof von Lyon Irenäus, der den Kampf gegen die verwandten und parallelen, vielfach mit der Kirche sich mischenden gnostischen Mysteriengemeinden führt, indem er, an der neugeschaffenen christlichen Büchertradition wie an einem Geländer sich hintastend, von Zeit zu Zeit an wichtigen Punkten seine Predigten gegen diese Teufelsäffungen der reinen Wahrheit hält.

Mit dem Ende des großen Kaiserfriedens im dritten Jahrhundert stieg das Elend von neuem an, mit dem Elend das philosophische Trostbedürfnis auch der Oberschichten und mit diesem die religiös-spiritualistische Wendung der Philosophie zu jener Denkweise, die man Neuplatonismus nennt. Gleichzeitig waren die Christen inzwischen aus der Unterschicht emporgestiegen in die von Bildung und Besitz und damit weithin sichtbar und fühlbar geworden. In dieser Lage sprang die philosophische Bewegung auf das Christentum der Kirche über und schlossen sich eine große Zahl literarischer Philosophen der Kirche an, wie umgekehrt die Kirche eine vornehmere christliche Literatur und Philosophie zu entwickeln begann, die jene religiöse Philosophie oder die eigentliche, nun nicht mehr mysterienhafte, sondern griechisch-wissenschaftliche Gnosis in sich aufsog und dem Heidentum nur die unbekehrbar strengen Männer der ungebrochenen Wissenschaft oder die Romantiker der philophischen Regeneration der Volksreligion übrig ließ. Der griechische Idealismus scheint nun mit der Kirche eins geworden und befreit wenigstens ihre wissenschaftlichen Kreise von dem orientalistischen Mythus und der Disziplinlosigkeit der Pneumatiker. Nun erschien die Kirche als die autoritative und kultische Massenanstalt, in der unter der allegorischen Hülle des Mythus und des Symbols die reine Vernunft erkannt und gelehrt wird und die Arbeit der Antike an dem Begriffe eines höchsten, rein geistigen, absoluten Gutes endlich zur Ruhe, Fülle und Kraft kommt. Die Kirche ist die Vollendung, die Schutzhülle und die Erziehungsanstalt des Idealismus. Die großen Idealisten dieser Spätzeit münden daher mit wenig Ausnahmen in die Kirche ein, oft wie Augustin nach langer Irrfahrt durch die verschiedenen Sekten und Schulen der Zeit. Eröffnet haben diesen Weg zunächst mit relativer Selbständigkeit die philosophischen Theologen von Alexandria, die dabei eine Schule und Schulüberlieferung ähnlich den philosophischen Schulen und Lehranstalten erzeugten und voraussetzten und die mit dem großen Origenes das Urbild dieses christlichen Idealismus oder idealisierten und logi-

Digitized by Google

sierten Christentums hervorbrachten. Ihm folgten die orientalischen Theologen mit immer steigender Annäherung an die neben Origenes hochgekommene, in Wahrheit nahe verwandte, heidnisch-neuplatonischen Philosophie. Das Abendland folgte mit den gräzisierenden Theologen Hilarius und Ambrosius und brachte seinerseits den geistvollsten und innerlich lebendigsten von allen, den christlichen Idealisten Augustin, hervor. Dabei fehlte es nicht an Reibungen und Unstimmigkeiten, Verworrenheiten und Gewaltsamkeiten sowohl der Theorie als der Praxis, aber der Eindruck setzte sich doch durch, daß damit die Philosophie des höchsten Gutes und damit die Grundtendenz der nachsokratischen Philosophie zu ihrer praktischen Erfüllung und die Antike zu ihrem naturgemäßen Ziele kommt. Der griechische Logos ist in der Kirche Fleisch geworden. Was der Hochmut der Spekulation nur unsicher und uneinheitlich erstreben konnte, das empfängt die Demut des Glaubens in voller Kraft, göttlicher Einheitlichkeit und massengestaltender Organisation. Die Erlösung durch Denken und Erkenntnis ist in der kirchenstiftenden Menschwerdung des göttlichen Gedankens nun endlich wieder lebendiger und alle einigender Kult geworden.

Hundert Jahre nach der Ausbildung der Kirche zur Erlösungsanstalt des Logos ist der Auflösungsprozeß des Reiches an die äußerste Grenze gekommen und die religiöse Grundlage der Reichsbildung endgültig brüchig geworden auch für die Politik. Da mündet die Kirche auch in die letzte der oben genannten Strömungen, in die Bildung einer das Reich erhaltenden Reichsreligion, ein. Als Parallele oder auch als Gegensatz war dieses Problem längst vorhanden. Der Kultgott der Christen erhielt frühzeitig die Heilandsprädikate der vergöttlichten Kaiser und der diadochischen Gott-Könige. Christuskult und Cäsarenkult sind die schroffen Gegensätze der Apokalypse. Dann feierte Melito das Werk der Vorsehung, die die Geburt des Kaisertums und der Kirche in einem Zeitmoment bedeutungs- und zukunftsvoll vereinigt habe, und andererseits war die Verweigerung des Kaiserkultus die eigentliche Staatsgefährlichkeit und Vaterlandslosigkeit dieser Reichsfeinde. So näherten sich beide Kulte teils in der Aehnlichkeit, teils im Gegensatz. Konstantin hob die Reibungen auf und gründete die religiöse Reichseinheit auf die Kirche. Damit schien die Kirche in das letzte und zentralste Lebensbedürfnis der Antike eingetreten zu sein und auch dieses sich in ihr zu vollenden. Dafür leistete ihr der Staat den Gegendienst, sie durch seine Gewalt dogmatisch, kultisch und administrativ zu einigen, was sie aus eigener Kraft nie vermocht hätte. Die Welt schien am Ziel und, solange sie noch dauern würde, schien es nur ein Reich und eine Religion zu geben. Auch hier blieb manche

Digitized by Google

Reibung und Unklarheit, brach die im Grunde bestehende Unvergleichbarkeit beider nun verkoppelten Institutionen oft grell genug hervor. Aber das schien zu den Mängeln einer sündhaften und auch in dem neuen Kaiserfrieden noch schwer gedrückten Welt zu gehören und erst dann enden zu sollen, wenn der Logos und Gott-Mensch das Ende der Dinge und damit die Civitas Dei vom Himmel bringen würde.

Es ist überflüssig, diese Dinge hier weiter zu verfolgen. Die engste Verbindung, ja das scheinbare oder tatsächliche Herauswachsen aus dem Hellenismus liegt ja überdies offenkundig in den großen Ergebnissen vor: in dem trinitarisch-christologischen Dogma, welches zugleich das einzige wirkliche Dogma der Kirche ist; in der Lehre vom göttlichen und natürlichen Sittengesetz oder dem christlichen Naturrecht; in der magisch-spekulativen Erlösungsidee schließlich in der ganzen hierurgischen Heilsanstalt der Kirche selbst, ihrem Kultus, ihren Festen und ihrem Kirchenrecht. Die Trinitätslehre ist eine Verbindung der spätplatonischen Emanationslehre, die vom Absoluten durch den Nus oder Logos zur Weltseele und dann erst durch diese hindurch zu der geformten Sinnlichkeit bis an die Grenze der reinen Materie sich herabsenkt, mit der alten christlichen Dreiheit des Schöpfergottes, des Messias und des von ihm nach seiner Auferstehung ausgegossenen Geistes. Indem das göttliche Erlösungsmoment in dem christlichen Kultheros als Menschwerdung des Logos und damit der göttlichen Vernunft überhaupt bezeichnet wurde, wandelte sich diese christliche Dreiheit in eine metaphysische Spekulation, die der Untergrund des kirchlichen Glaubens und der ganzen theologischen Spekulation wurde, die aber doch wieder vom Gemeindeglauben ihres ursprünglichen metaphysischen Sinnes nach Möglichkeit beraubt und damit zum absoluten Geheimnis gemacht wurde. Diese Rückbildung zum Geheimnis ist vor allem das Werk des Athanasios. So wurde denn auch der Christuskult ein metaphysisch-logisches Problem, das die Verknüpfung des Logosmomentes mit dem endlichen und historischen Persönlichkeitsmoment in Jesus behandelte und zwischen einem doketischen Gespenst und der Psychologie eines absolut gotteinigen Menschen nur in dunklen Worten die richtige Mitte fand. In diesem Hin- und Widerspiel hatten alle Streitigkeiten ihren Grund, und das Dogma von Chalcedon ist nur eine feierliche Zusammensprechung der Gegensätze. Ganz ähnlich, nur bedeutend kampfloser, steht die Sache mit dem christlichen Naturrecht; es ist auf dem Gebiete der Ethik die Parallele zu der Trinitätslehre auf dem Gebiet der Metaphysik. Das christliche Ethos des Dekalogs schien der Kirche identisch mit dem stoischen Naturrecht, wie dieses im Urstand ein absolutes Ideal und wie dieses im gegenwärtigen Weltstand ein relatives

Digitized by Google

und kompromißhaftes, von wo man auch das Recht des Staates, des Krieges, des Handels und der Familie herleiten konnte. Die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit und die kosmopolitische Menschenliebe waren zugleich mit der Anerkennung des Staates als der nützlichen Disziplinierung der Selbstsucht und Sünde der Inhalt dieses Naturrechts. Systematik in diesen Dingen suchte und bedurfte man nicht; so gingen Plato und Aristoteles, Stoa und Seneca, römische Juristen und stoische Idealbilder der Monarchie, Altes Testament, Weisungen Jesu und Bestimmungen des kirchlichen Rechtes und der Sitte ziemlich bunt in diesem christlichen Naturrecht durcheinander. Klar war nur, daß auch hier die christliche Idee lediglich die göttliche Autorisation und Kräftigung der hellenischen Erkenntnis war. Noch weniger in die Regionen der Theorie reicht das dritte Ergebnis, die Erlösungsidee, die im Grunde nur als Stimmung und Selbstverständlichkeit die Realität der Kirche erfüllte. Auch hier stammt Wort und Gedanke mehr aus dem Hellenismus als aus der christlichen Urüberlieferung und Urempfindung [1]). War die Erlösung für Jesus die Aufrichtung des Gottesreiches beim Kommen des Menschensohnes und straffte sich hier alles auf die Zukunft, war sie bei Paulus die versöhnende und das Gesetz tilgende, aber doch nur vorbereitende Wirkung des Christustodes, so wurden nun diese Gedanken aufgezehrt in der Anschauung von einer fertigen, hinter uns liegenden Heilsstiftung in der Menschwerdung des Logos, mit der die Rückkehr der Seelen zu Gott, ihre Logisierung und Unsterblichkeit, ihre Gottwerdung und Entsinnlichung in Gang gebracht war, um durch die vom Gottmenschen gestifteten Sakramente immer von neuem belebt, gesteigert und wiederholt zu werden. Die Erlösung ist die neuplatonische Remanation der Seelen im Schauen und Erkennen des Logos, stufenweise sich vollziehend, aber begründet auf die Wunderleistung des Gottmenschen

1) Die Herkunft der Erlösungsterminologie aus dem Hellenismus ist heute anerkannt s. Wendland »Soter« in Z. f. Neutest. Forschung 1904 und seinen kleinen, aber sehr interessanten Aufsatz »Hellenistic ideas of salvation in the light of ancient anthropology« im American Journal of Theology 17, 1913. Sie ist m. W. überhaupt nicht sehr tief in die christliche Sprache und Druckweise eingedrungen, jedenfalls nicht im Westen. Im Mittelalter spielt sie keine entscheidende Rolle, im Protestantismus fehlt sie ganz, wo an ihrer Stelle die Rechtfertigung und Versöhnung steht. Eine größere Rolle spielt sie im Pietismus. Entscheidend geworden ist sie erst durch Schleiermacher, der das Christentum als Erlösungsreligion bestimmt und es damit in eine Metaphysik des Werdens der Vernunft aus den sinnlichen Hemmungen heraus eingliedert, wie einst die alten christlichen Platoniker. Von da stammt in der modernen Religionsphilosophie die Kategorie der »Erlösungsreligionen« und die Einreihung des Christentums iu diese, eine Gewohnheit, die dem Verständnis nicht sehr förderlich war und ist. Die Sache verdiente eine sprachgeschichtliche und dogmengeschichtliche Untersuchung.

Digitized by Google

und durchwirkt von immer neuen Wundern. Idee und Wunder sind auch hier einen unlöslichen Bund eingegangen. Kosmologischer Dualismus, abstrakte Sündentheorie und das Bedürfnis, dem Gottmenschen eine alles umwandelnde fertige Heilstat zuzuschreiben, haben das Gottesreich in die Erlösung und die Gemeinde des kommenden Gottesreiches in eine Erlösungsanstalt verwandelt, die den Geist aus der Uebermacht der Sinnlichkeit und Endlichkeit durch ihre Gnadenmittel und durch Erkenntnis befreit. Davon ist denn auch die Selbstanschauung der Kirche selbst erfüllt, die es zu einem Begriff und Dogma ihrer selbst zunächst noch gar nicht brachte, da sie ja als das organisierte Wunder alle umfing, durchdrang und leitete. Sie ist eine universale Mysterienanstalt geworden, das religiöse Korrelat des universalen Staates und mit diesem durch das Pontifikat der christlichen Kaiser zum Cäsareopapismus zusammengeschlossen, die echte und rechte Erfüllung der Zeiten, die zu schauen selbst die Engel gelüstet. Dazu kommt schließlich der Kult, der ein echter und rechter Mysterienkult geworden ist, ein großes Sakrament, das sich in viele kleine ergießt, die genießbare Gegenwart und Anschaulichkeit des Wunders, in Liturgie und Gesang der Erbe der griechischen Festfeier, in der Predigt der Erbe der griechischen Rhetorik. Der Pseudo-Areopagite ist der Jamblichos dieses Kultes geworden, und die großen christlichen Feste, Weihnachten und Ostern, scheinen in Festzeit und Ritus den hellenischen Kulten nachgebildet oder auf sie übergepflanzt. Der Kult der Märtyrer und Heiligen setzt den antiken Polytheismus, den Toten- und Heroenkult, fort und schiebt sich wie dort zwischen das allzu transzendent gewordene Absolute und die Bedürfnisse des Menschen. Davon ist aller katholische Kult bis heute voll. Die Christen beten heute noch mit den Worten und vielfach wohl auch mit den Gefühlen des spätantiken Menschen [1]).

1) Diese Darstellung beruht auf den Forschungen von Usener, Cumont, Boll, Dieterich, Norden, Reitzenstein, de Jong, Wendland, J. Weiß, Wrede, Lucius, Bousset, Heitmüller, Anrich, Lietzmann. Eigene Mitarbeit habe ich nur an einem sehr kleinen Teil leisten können, der in meinem schon erwähnten Augustin und meinen Soziallehren steckt. Den Begriff der »christlichen Antike« hat stark übertreibend der Archäologe L. v. Sybel geprägt. Er hat ihn von der altchristlichen Kunst aus gewonnen, die freilich eine Sache für sich ist. Wie weit auf dem Gebiete dieser naturgemäß mit Stoff und Technik der Ueberlieferung und mit starken Anregungen des Orients arbeitenden Kunst der eigentümlich christliche Geist zutage tritt, ist eine besonders schwierige Frage. Darum habe ich hier völlig davon abgesehen. In Ravenna und Konstantinopel bekommt man doch wohl einen gewissen Eindruck davon. Ich wage aber nicht ihn zu formulieren. Eine eigentlich und rein christliche Kunst hat es wohl überhaupt, außer etwa in der Musik, nie gegeben, weil das Verhältnis der christlichen Idee zur Sinnlichkeit immer ein problematisches ist und weil die reale Kunstübung doch immer in realeren Volksbedürfnissen und Anlagen ihren Grund hat. Es kann sich also wohl immer nur

Digitized by Google

So gesehen erscheint in der Tat die Kirche als das naturgemäße Endergebnis der Antike. Aber der Schein wird als Schein erkennbar, sobald man sich der ersten Entwickelungslinie erinnert. In Wahrheit ist die Kirche keine reine Entfaltung des Evangeliums, aber auch keine solche des Hellenismus. Alle die einlinigen und geradlinigen Entwickelungstheorien, die heute so beliebt sind und zu den Vorurteilen moderner Rationalisierung der Geschichte gehören, sind hier unmöglich. Sie ist auch kein Abfall des reinen Evangeliums zur griechischen Religionsphilosophie und kein solcher der griechischen Mystik zum Mythus und Wunder. Sie ist vielmehr das Sammelbecken, in das alles zusammenströmt, und gerade erst dadurch die historisch wirksame Kirche oder die neue Christusreligion. Es liegt nichts rein Christliches vor ihr, zu dem sie erst hinzukäme und das der eigentliche Kern wäre, von dem sie wieder abgelöst werden müßte. Erst die Kirche ist das Christentum. Aber dieses Christentum ist dann auch nicht der fremde Gast, der in die Antike hineinträte und ihr nur eben möglichst sich anpaßte, sondern es besteht gerade aus den antiken Menschen selbst und zieht seine Lebenselemente aus der Umwelt. Hier ist nichts zu scheiden und zu trennen. Denn es ist ein neuer Geist, der sich im alten Material seinen Leib baut, und alles hängt darum zusammen wie ein lebendiges Wesen.

Die Kirche ist also der Abschluß der abendländischen und der vorderasiatischen Antike zugleich, die Synthese von Orient und Occident, das Endergebnis der Geschichte der Mittelmeerwelt, eine neue Menschheitsorganisation auf den Trümmern der alten Organisationen und dann im Bunde mit dem diese Trümmer politisch vereinigenden Imperium, das Zwischenglied zwischen antiker und moderner Welt. Daher ist sie, wie v. Harnack treffend sagt, die Complexio oppositorum. In ihr ist Aeltestes, Altes und Neues, ist Verwerfung des Staates und Anerkennung, Geringschätzung der Wissenschaft und Selbstidentifizierung mit ihr, Gegensatz gegen die Kultur und Bejahung der Kultur, geistigster Idealismus und massivster Sakramentalismus, radikaler Individualismus und organisiertestes Gemeinbewußtsein, ethische Strenge und überethisches Gnadenbewußtsein, Mystik und Aufklärung, Autorität und Freiheit, Glaubensbund und Heilsanstalt, Gleichheit und

---

um eine gewisse Einflößung christlichen Geistes handeln, die sicherlich im Mittelalter sehr stark war aus sehr tiefen, nicht rein im Christentum liegenden Gründen, die aber nicht hierhergehören. Ueber die griechische Religionsgeschichte orientieren das große Meisterwerk Erwin Rohdes »Psyche«, [8] 1910 und seine Heidelberger Rektoratsrede »Die Religion der Griechen« 1894, der glänzende Abriß von v. Wilamowitz im Jahrbuch des Hochstiftes zu Frankfurt 1904 (auch »Reden und Vorträge« [3] 1913) und Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906.

Digitized by Google

Ungleichheit, Revolution und konservativste Erhaltung, zukünftige Erlösung und vollzogene Heilsstiftung, neue Liebe und neuer Haß, Gottes- und Teufelsglaube, erhabenste Geistesfreiheit und bunteste Superstition, Pessimismus und Optimismus, Skepsis und Gewißheit.

Empfindliche Reibungen zwischen diesen Gegensätzen sind nicht ausgeblieben, aber es fehlten Kraft und Bedürfnis zu einer einheitlichen Systematik des Denkens wie des Handelns. Das einzige Mittel, wodurch man der Selbstaufhebung in den Gegensätzen entging, war ihre Verwandlung in Stufen, die von der Autorität zur Freiheit, vom Sakrament zum geistigen Sinn, von der Unmündigkeit zur Reife emporführen, wie ja auch die Neuplatoniker die metaphysischen Gegensätze des Weltprozesses und die ethischen des persönlichen Lebens als Stufen zu begreifen lehrten. Eine alte überreife Welt enthält stets mit vielen Ueberlieferungen auch viele Gegensätze und wird immer darnach trachten, diese Gegensätze in Stufen zu verwandeln, durch die hindurch man zum eigentlichen Einheitsgehalt der Zeit gelangt. Nur wurde von den Theologen nirgends eine wirkliche innere Dialektik in diesem Stufengange aufgewiesen, was doch die Neuplatoniker taten, und behalf man sich daneben auch mit verschiedenen Berufungen, Charismen und Bestimmungen, wo dann, wie in allem rein Supranaturalen, keine Einheit mehr nötig war, weil sie durch die Formeinheit des irrationalen Wunders ersetzt ist. Im übrigen lebten sich die Gegensätze praktisch zusammen und glichen sich tatsächlich untereinander aus. Man könnte darin den Synkretismus einer ermüdeten Zeit sehen, die alles, was sie noch besitzt, auf einen Haufen wirft und sich an das Uebernatürliche in allen seinen erreichbaren Aeußerungen klammert. Aber in Wahrheit ist es kein Synkretismus, sondern eine ungeheure, über die frühere Einfachheit und Geschlossenheit des Daseins weit hinausgehende und darum zur organischen Systematik unfähige Synthese. Es ist das Werden des Neuen in tausend Gegensätzen und gerade durch diese Gegensätze. Es ist der Mutterschoß einer kommenden Welt, wie es die überreife Frucht einer absterbenden Welt ist. Alles ist hier Frucht und alles ist Samen. Die Einheitlichkeit des Lebensgefühls, die in der Parodoxie sich zusammenfassende Umklammerung aller Gegensätze, ist trotz alledem vorhanden. Und darin liegt nun gerade die universalhistorische und kulturphilosophische Bedeutung, daß Geist und Erbe der Antike mit einem neuen Moment intensiver Unendlichkeit des Seelenlebens vereinigt sind, daß damit die doppelseitige antike und christliche Grundlage und die immer neue Lebensspannung der modernen Welt begründet sind. Alles, was diese seit Beginn der germanisch-romanischen Völkerwelt bis heute Neues und Andersartiges



Digitized by Google

dazu erworben und geschaffen hat, wird stets von neuem in eben diese Grundspannung hineingezogen, und aus all diesen Kreuzungen erst entstehen die großen Leistungen und Probleme unserer modernen Kultur. Die moderne Welt hat eine Bewegtheit, Tiefe und Gegensätzlichkeit in sich aufgenommen, die die Antike nicht kannte und die ihr Wesen ist, das nur mit ihr selber untergehen kann.

Gegen eine solche höchst positive Einschätzung der Kirche könnte man nun aber einen Punkt geltend machen, der bisher nur von Fall zu Fall sichtbar geworden ist, der aber in Wahrheit eine grundsätzliche Bedeutung hat und für viele jede positive Bewertung aufhebt. Das ist der Umstand, daß das Ethos eben dieser Kirche ein wesentlich asketisches gewesen ist und als solches sich immer schroffer enthüllt hat. Es ist die Anklage auf Lebensverneinung und Sinnenfeindschaft, die ihren modernen Gegnern und Beurteilern so geläufig ist und die in der Tat lediglich eine Kulturverneinung, aber keinerlei Kulturbegründung bedeuten zu können scheint. Und ist das letztere in Wahrheit ja gar nicht ganz zu leugnen, so scheint eben hierin die empfindliche Schranke der Kulturbedeutung der Kirche zu liegen. Aber gerade das wäre eine vollständige Verkennung des Wesens der Kirche, der sie bedingenden welthistorischen Lage, der aus ihr hervorgehenden Entwickelungen und vor allem der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Askese überhaupt. Das ist ein Punkt von höchster Wichtigkeit.

Das Wort »Askese« stammt aus der Philosophie, von den Kynikern und Stoikern, und bedeutet zunächst die systematische Tugend- und Willenserziehung in ihrer Aehnlichkeit mit der militärischen und sportlichen Disziplinierung des Körpers und Willens. In jenem erweiterten Sinn und Sprachgebrauch, der schon bei Clemens und Origenes und vor ihnen bei einigen Gnostikern zutage tritt, bedeutet es dann sehr viel grundsätzlicher den Bruch mit der Welt, die Brechung des natürlichen Trieb- und Bedürfnislebens zugunsten eines heiligen gottgeweihten Lebens. Von da aus hat sich sein Sinn schließlich ausgeweitet zu jeder Brechung des natürlichen Lebens, die gegenüber dem jeweiligen normalen Durchschnitt der sittlichen Selbstbegrenzung eine übernormale Verleugnung der Natur bedeutet. Motive, Sinn, Folge, Stärke und Konsequenz können dabei ganz verschieden sein; aber selbstverständlich ist dabei die Richtung auf Steigerung und Uebermaß sowie die auf Verbindung mit einer übersinnlichen Metaphysik, die das Opfer oder die Ausschaltung des gemeinen sinnlichen Lebens fordert. So kommt sie dazu, neben der Methodik streng geregelter Zucht und neben der Superstition magischer Rücksichten allen Kampf gegen Fleisch und Blut, die

Digitized by Google

selbstverzichtende Demut, die gewollte Armut, die sexuelle Enthaltung, das steigende und verinnerlichte Sündenbewußtsein, die Kulturverneinung, die Weltflucht, die Abtötung der Sinne, das einsame Leben, die Vorbereitung der Ekstase, die Sinnenüberwindung und Gottähnlichkeit des Gnostikers, den Kampf mit Teufel und Dämonen und, was weiter in dieser Richtung liegt, zu bedeuten. Hier gibt es keinen einheitlichen Begriff. Es gibt nur eine sich beständig steigernde Tendenz des Radikalismus, wenn einmal das Seelenleben einer Zeit diese Richtung eingeschlagen hat, eine beständige Mischung und Verstärkung aller Motive, einen Drang nach metaphysisch-religiöser Begründung dieser Lebensrichtung, wie umgekehrt jede religiöse Vertiefung, die Zusammenfassung der übersinnlichen Welt zur letzten Wahrheit und Tiefe der Wirklichkeit und zur höchsten Forderung an den menschlichen Willen, von sich aus solchen Gegensatz gegen Welt und Kultur hervorbringt und alle vorhandenen asketischen Richtungen an sich zieht. Es gibt keine in sich gesammelte und verselbständigte Religiosität ohne Dualismus von Irdischem und Ueberirdischem, ohne Brechung des natürlichen Selbstverlasses, ohne überweltliches höchstes Gut; nur der moderne kulturfreudige Protestantismus, die moderne künstlerische und wissenschaftliche Weltfrömmigkeit und die in ihrem metaphysischen Rückgrat gebrochene Religion Chinas kennt keine Askese; sie sind aber auch nicht stark als Religion. So ist es für die Spätantike der gleiche und gemeinsame Grund, der sie zur universalen und vertieften Religion sich wenden läßt und der die Askese hervorbringt. Aus eben diesem Grunde mischen sich in der Askese genau so wie in dem religiösen Endergebnis selbst die allerverschiedensten Kräfte und Strebungen, und man kann der Askese gegenüber genau dieselbe Fragestellung wiederholen, die man an die Kirche als Ganzes richten muß, ob sie das naturgemäße Ergebnis der sich zu Ende lebenden und tief erschütterten Antike oder ob sie eine aus dem Orient eingeschleppte, die Antike erst erobernde und entkräftende Zerstörung ist.

In Wahrheit münden auch hier verschiedene Strömungen zusammen von Ost und West und ist das Ergebnis auch nur sehr bedingt ein einheitliches. Aus dem innersten Wesen des Hellenentums heraus kommt sogar einer der wichtigsten Ströme, der Platonismus, der seinerseits an diesem Punkte die philosophische Spekulation mit den Einflüssen älterer hellenischer Erlösungslehren, die freilich kleinen Sondergemeinden angehörten, vereinigte. Es war das keine eigentliche Askese, sondern nur eine pessimistisch-dualistische Weltstimmung mit strengen Anforderungen an die Lebenshaltung des Individuums wie der Gesellschaft, eine Auseinanderhaltung der Welt der vollkom-



Digitized by Google

menen Wesenheiten des Begriffes und der Erkenntnis gegenüber der trüben und leidenschaftlichen Welt des Sinnenlebens, die nur der reine Denker für sich und die Gesellschaft erlösend überwindet. Die Kluft zwischen der göttlich-ewigen und der menschlich-vergänglichen Welt ist geöffnet, die zwar für den Denker in der Erkenntnis der Schönheit und Harmonie der Welt und für den Handelnden in der Aufrichtung der wahren Polis sich wieder schließt, die aber doch stets sich von neuem zu öffnen bereit ist und dabei immer schroffer und schwerer überwindlich wird. Es ist eine dem in seiner Reinheit verselbständigten, aber gänzlich als Erkenntnis gedachten Religiösen zugewandte Lebenshaltung, bei der Welt festgehalten durch den Zusammenfall des theoretischen Denkens und der ästhetischen Schau, noch ohne planmäßige Systematik der Willenserziehung und noch ohne Aufhebung der Sinnlichkeit, aber doch von einem tief dualistischen, bereits das Fleisch dämpfenden Grundzug. Ihre Wirkungen kamen in breiterem Umfange allerdings erst zutage, als die mittlere Stoa den platonischen Dualismus in sich aufgenommen hatte und damit, wie es scheint, auch Einwirkungen des viel tiefer greifenden orientalisch-gnostischen Dualismus vereinigte. Gottes- und Erlösungssehnsucht, Bedürfnis nach alten Offenbarungen, asketische Enthaltungen verbinden sich damit, ohne daß der alte wissenschaftliche Trieb der Erlösung durch Erkenntnis und der Trieb nach ästhetischer Einheit des Alls aufhörte. Der letztere bleibt bis in die äußerste Askese der spätesten Zeit, indem die reine, unsinnliche, absolute Schönheit gerade Gegenstand der asketischen Kontemplation wird und der gebildete Mönch gerade in der Entsinnlichung die höchste Schönheit an sich sucht und findet. Von hier aus geht der Weg zum Neuplatonismus, der die Kluft zwischen wahrem Sein und endlich-sinnlicher Wirklichkeit unermeßlich erweitert und, obwohl er sie mit Zwischenstufen wieder ausfüllt und in deren harmonischem Durcheinanderscheinen die Schönheit der Welt behauptet, doch neben die bürgerliche Sitte und Moral die höhere der Gott Erkennenden und Gottgeweihten, der im Denken sich erlösenden Philosophie stellt. Sie hat nun auch bereits die Züge der Askese und Abstinenz in hohem Grade und mischt sich bald mit allen asketischen Strömungen der Zeit. In dieser Philosophie, die nun gleichbedeutend mit Askese und Gottesschau ist, leben die großen orientalischen Theologen des vierten Jahrhunderts. Weniger philosophisch, mehr praktisch werden die gleichen Gedanken fortgeführt und entwickelt von den Neupythagoräern, die in der Philosophie nur die praktische Erlösung zur Heiterkeit und Ruhe der vollen Gotteserkenntnis suchen und diesem höchsten Gute in der Seele Raum schaffen durch asketische Brechung der

Digitized by Google

Sinnlichkeit. Hier findet sich schon der allgemeine, zur Weltflucht bestimmte Sinn des Wortes »Askese«, schon die technische Bedeutung der »Apotaxis« als der Selbstabscheidung vom Weltleben und die Sitte des einsamen Zellenlebens, ja sogar vermutlich schon die cönobitische Asketenvereinigung. Ein auf solche Gedanken gestimmter Bios des Pythagoras hat der Lebensbeschreibung des Antonius, des Begründers des christlichen Mönchtums, durch Athanasios zugrunde gelegen.

Ganz anderer Art ist ein zweiter Strom, derjenige, aus dem der Name der Sache auftaucht und schließlich den verschiedensten Erscheinungen zugeführt wird. Es ist die kynische und stoische Lehre vom naturgemäßen Leben, die systematische Schulung und Bearbeitung des Willens zur Herrschaft des sich selbst genügenden Geistes über Körper und Schicksal, das Ideal der Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit von allen Verwickelungen und Lasten der Kultur, die Sehnsucht nach Einfachheit, Klarheit und Unbedingtheit der Lebensführung, die nur in sich selber ihren Schwerpunkt haben soll. Dahinter steht eine Metaphysik des reinen und klaren Gesetzes der Natur, das der Welt Einheit, Zusammenhang und Zweck gibt, und das in der Lebenshaltung der Menschen die Einheit und Geschlossenheit der Welt, die völlige Einheit des sinnlichen und des geistigen Prinzips, wiederholt und ausgewirkt sehen will. Das führt naturgemäß zur Aufsaugung des sinnlich-körperlichen Prinzips in das mit ihm wesenhaft identische geistige Prinzip. Autarkie und Apathie, Herrschaft und Würde des Geistes, Erhabenheit über alles bloß Aeußere und Zufällige, allgemeine Schätzung der Vernunft in allen Menschen, Gleichgültigkeit gegen äußeren Glanz und äußeres Unglück ist hier das Ideal des Weisen, dem jeder nach Vermögen nachzustreben hat und das die Kosmopolis aller Vernünftigen miteinander verbindet. Das ergibt die Forderung einer Art Bekehrung zur richtigen Einschätzung der wahren Lebenswerte, eine Abwendung von dem allgemeinen Leben, eine methodische Willensschulung des Verzichtes und der Selbsterziehung, eine Wiedergeburt zu gesammelter und von der Welt unabhängiger Kraft. Einkehr, Selbstprüfung, Selbstbetrachtung, Tagebuch und Selbstgericht, strenge Enthaltung in Kleidung, Wohnung und Ernährung bis ins kleinste hinein geregelt, Kampf gegen die sexuelle Verwilderung, oft pessimistische Resignation angesichts der unbesiegbaren menschlichen Leidenschaft und Unvernunft, Scheidung der Weltmenschen und der höher strebenden Geistesmenschen und des vollendeten, meist nur idealen Weisen, bei den religiösen Naturen Aufblick zu dem alle Kraft und alles Gesetz ausstrahlenden göttlichen Weltall: das sind die Grundzüge dieser Lebenshaltung. Aus dieser Ueber-

Digitized by Google

zeugung ging ein lebhaftes Streben nach sozialer Reform, eine bekehrende Mission der Traktate und moralischen Wanderprediger, eine zart eingehende und energisch anfassende Seelsorge hervor. Die leidende, verworrene und unklare Menschheit zu retten und zu erneuern, wurde zur bewußte Aufgabe. Diese Klänge ziehen sich hinein bis in die christliche Predigt; diese Theorien begründen einen guten Teil der christlichen Ethik, soweit sie sich auf das Welt- und Gesellschaftsleben oder auf die Einzelheiten des Alltages erstreckt. Der Alexandriner Clemens baut darauf vor allem seine Lebensanweisungen; alle Theorien über den vernünftigen Staat, die die Christen hervorbrachten, waren Anleihen bei diesem Begriff des vernünftigen Naturgesetzes und hauchten der christlichen Lehre ein folgenreiches Ideal der Gleichheit, Freiheit und Gütergemeinschaft des wahren Urmenschen ein. Noch die Pelagianer machten im Kampfe gegen Augustin stoische Gedanken geltend, indem sie sich sehr charakteristisch zugleich auf die Strenge ihrer Askese beriefen.

Mehr den volksmäßigen magischen Gedankenkreisen des Tabu gehört eine dritte Richtung der Askese an, der Schutz vor Dämonen und bösen Geistern, die Verpflichtung an die eifersüchtigen Gottheiten während jedes Verkehrs mit ihnen, die Zueignung an sie und Ausschließung von jeder anderen Macht, die Gottesbraut- und Gottessohnschaft, der Kampf mit den Dämonen und Teufeln, die durch sinnliche Mittel sich in den Leib einschleichen wollen und nur durch Enthaltung besiegt werden können, die ganze Kathartik, die ihre Reinigungen und Sühnungen mit allerhand Enthaltungen und Vorsichten verbindet. Es ist eine Art dämonischer Bakterienfurcht und die Technik des Schutzes dagegen. Diese Dinge sind niemals ausgestorben und kehrten mit der ganzen Neubelebung des Religiösen in der späten Kaiserzeit vermehrt zurück. Die ursprüngliche vollkommene ethische Indifferenz weicht dabei einer nicht seltenen Psychologisierung und Verinnerlichung. Die Reinheit der Sinne wird zur Reinheit des Sinnes, zur demütigen Ehrfurcht und Leistungsbereitschaft gegenüber den Gottheiten. Die rituelle Verfehlung offenbart sich als Zeichen ungöttlichen Sinnes, außerordentliche Leistungen werden Ansprüche an die Gnade der Gottheiten. Fasten und Geschlechtsenthaltung schaffen Raum für den Eintritt der Gottheit in die für sie ausgeräumte Seele. Göttliche Gnaden weihen den Menschen zum dankbaren Eigentum. Die überall uns umgebende Geisterwelt ist das Sinnbild eines uns überall umfassenden Uebersinnlichen. Der Bund von Kathartik und Mystik, uralt wie er ist, wiederholt sich in diesen Jahrhunderten der Göttermischung, der Sühnungen und Weihungen, der Zauber und der Erlösungen. Die Mysterienkulte pflegen Kathartik

Digitized by Google

und Askese in enger Verbindung, die Neuplatoniker nehmen den ganzen Apparat in ihre mystischen Systeme auf. Die Christen kämpfen mit Satan und seinem Reiche und meiden die listigen Anläufe des Teufels, wie ja schon Jesu vollkommene Entsagung und Opferleistung der siegreiche Hauptkampf gegen den Teufel war. Die Märtyrer sind dann die Protagonisten und Heroen in dem Kampfe gegen denselben Teufel und die ihm dienenden Dämonen, die die Heiden als Götter anbeten. Die christlichen Kleriker übernehmen den Zölibat um solcher kultischer Reinheit von den Dämonen willen; die christlichen Mönche ziehen in die Wüste, um dort durch ungeheure Entsagungen den Teufel zu besiegen; die pneumatischen Gnostiker erhalten im Sakrament das Weihewort und die asketische Reinheit, mit denen sie die überall lauernden feindlichen Gottpotenzen zurückschlagen und nach dem Tode die Himmelsreise vollenden. Es ist alter Volksglaube mit Ethik und Mystik wunderbar verschränkt, in die Exorzismen der neuen Gemeinde aufgenommen, von den neuen christlichen Gottesbräuten und Gottverlobten streng betätigt, bei den ägyptischen Mönchen zu jenen Versuchungen des heiligen Antonius und seiner noch viel groteskeren Nachfolger aufgegipfelt, von denen uns Hieronymus und Flaubert berichten.

Wieder etwas anderes ist die Askese des Gnostizismus oder Orientalismus, jener schon vorchristlichen Mysteriengemeinden, die uns überall erst in ihrer gräzisierten Gestalt und getränkt mit griechisch-idealistischer Spekulation faßbar werden. Hier herrscht ein Dualismus, der ganz anderer Art als der platonische ist, indem er nicht auf den inneren Gegensätzen der Erkenntnis, sondern auf großen kosmischen, ganz mythologisch und äußerlich angeschauten Urgegensätzen beruht. Der Gegensatz von Licht und Finsternis, von Sternenschicksal und Himmelsfreiheit, Planetenreich und überplanetarischem Sonnenreich, fleischlicher Sinnlichkeit und himmlischer Immaterialität bildet hier den Untergrund. Er wird allgemein als mit dem Parsismus letztlich irgendwie zusammenhängend angenommen, hat aber alles Mögliche weiter in sich hineingezogen, was hier nicht weiter zu bezeichnen ist. Hier ist die Askese zu allen andern bisherigen Motiven hinzu ganz metaphysisch und realistisch in der Zugehörigkeit des Menschen zu einer trüben Mischwelt begründet, der er sich in Weihe, Erlösung, Glaube geheimer Offenbarung und mannigfachster Enthaltung zu entheben hat. Der grelle Urgegensatz ist durch platonisierenden Idealismus und oft auch durch christliche Anleihen oder Verschmelzungen verdeckt, bricht aber überall hervor. Diesem Untergrunde entspricht eine ebenso grelle und brennende Auffassung vom Ziel der Askese. Ihm ist nämlich ein eigentümlich unphilosophischer, rein praktisch religiöser Pan-

Digitized by Google

theismus beigemischt, dessen Herkunft eine Frage für sich ist; neuerdings leitet man ihn gerne von Aegypten her. Die Seelen, die sich der Materie oder Sinnlichkeit entrungen haben, werden zu Gott, wesenseins mit dem Gott, dem sie im Erlösungsmysterium geweiht und zu dem sie über die Planetensphäre erhoben werden. Sie werden entsinnlicht, entleiblicht, zu wahrhaftigen Göttern, schon im Diesseits auferstanden und neugeboren, frei von aller Macht der Erde und der Dämonen, die geheime Weisheit Gottes und der Zukunft wissend, fähig zu unerhörten Wundern und Siegen über die Dämonen. Das fließt dann vielfach mit dem rationelleren Neupythagoreismus bis zur Ununterscheidbarkeit zusammen. Aus solchem Gnostizismus stammen insbesondere jene christlichen Asketen und Wundertäter, die in so starkem Gegensatze gegen das athanasianische Ideal des mehr ruhigen und heiteren, der Kirche und der Rechtgläubigkeit dienenden Antonius die ägyptische und syrische Wüste und noch mehr die novellenhafte Phantasie der über das Mönchtum berichtenden Orient-Reisenden erfüllen. Sie treten an die Stelle der Märtyrer und haben, wie diese, als Pneumatiker Vollmachten und Kräfte, die über die der bloßen Kleriker weit hinausgehen. Sie behalten oder beanspruchen Jahrhunderte lang die Bußgewalt und stellen sich überall neben die Kirche als selbständiger Stand. Sie haben sich, soweit sie sie verstanden, im Laufe der Zeit mit christlicher Rechtgläubigkeit und platonisch-kirchenväterlichem Spiritualismus erfüllt und damit den Gegensatz gegen andere Arten des christlichen Mönchtums gemildert, aber sie sind trotz alledem die christlichen Nachfolger der Pneumatiker, die schon vor und neben dem Christentum die Gottwerdung durch Mysterien geglaubt und praktiziert hatten. Wie es zu diesem neuen Einbruch gnostischer Askese in die Christenheit so spät noch hat kommen können, ist dabei eine Frage für sich. Hier entscheidet die tatsächliche Verwandtschaft und die Unmöglichkeit, diesen Typus des Asketen von dem christlichen Gnostiker oder Platoniker des Clemens und Origenes herzuleiten. Die letztere Gnosis und Askese hat im Mönchtum nicht gefehlt, aber sie ist eine andere als die des zu Gott oder Christus gewordenen Pneumatikers; eine solche kennt man aus den älteren Zeiten der Kirche, wo sie selbst pneumatisch erregt war und sich gegen andere Bewegungen weniger sicher abgrenzte; aus jenen Zeiten müssen daher Idee und Praxis dieses wundersamsten Teiles der ältesten Mönchsgeschichte stammen.

Damit ist der Uebergang dieser verschiedenen Arten von Askese in das Christentum bereits mehrfach angedeutet. Aber auch dieses selbst brachte einen ihm eigentümlichen Typus der Askese mit sich, der sehr wohl geeignet war all das an sich zu ziehen. Auch die christliche Idee hatte ihren Dualismus, den sie in den Grundzügen

Digitized by Google

bereits vom Judentum, seiner Eschatologie und Apokalyptik und seiner Entgegensetzung der göttlichen Majestät gegen die geschöpfliche Demut und Nichtigkeit, mitbrachte. Es ist der Gegensatz, der das ganze Evangelium beherrscht, der Gegensatz zwischen dem Erdenleben der Selbstsucht und der neuen Erlösungswelt, die der Messias und Gottessohn vom Himmel bringen wird. Eine große radikale Umkehr vom irdischen Wesen zum himmlischen ist seine Forderung und eine neue Welt der Gottesherrschaft seine Verheißung. In der vollen Innerlichkeit der Hingabe an Gott wird alles höchste und tiefste Ethos zur Selbstverleugnung und Selbsthingabe an Gott, und im Gefolge dieser Hingabe an Gott treffen sich die von ihrer Selbstsucht befreiten Willen in der Liebe, die Gottesliebe und Bruderliebe zugleich ist, eine in der andern betätigt. Das ergibt nicht nur eine volle Gleichgültigkeit gegen Staat, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur, die mit der Zwischenzeit noch hingenommen werden, wie sie eben sind, aber das Herz nicht innerlich binden und beschäftigen. Vielmehr ergibt sich ein innerer Wert der Selbsthingabe und Weltüberwindung wie der von der Welt abgelösten Bruderliebe an sich. Trachten nach dem, was droben ist, und im übrigen haben, als hätte man nicht: das ist die Losung dieses Ethos. Und noch mehr steigert sich diese weltindifferente Haltung durch die Märtyrer-Ideale, die Leiden und Tod des Meisters der Gemeinde einflößen und schon in seiner eigenen Predigt vorauswirken: die vollendende, alle Liebe krönende und alle Liebe weckende Wirkung des Leidens. Die Herrlichkeit der Zukunft und die Krone des Lebens gewinnen Selbstverleugnung und Bruderliebe durch die geheimnisvolle Magie des scheinbar Widervernünftigsten, des Leidens. Ein Evangelium der baldigen Welterneuerung, der Selbstverleugnung und Bruderliebe, der gottverbindenden Kraft des Leidens: das ist keine Askese im Stile des platonischen Dualismus oder der stoischen Willensbildung oder der gnostischen Vergottung; es ist ein über die Erdenwelt sich hinausschwingender Heroismus der Selbstzueignung an Gott, der Bruderliebe und des Leidens, der doch auf seine Weise auch Askese ist, die Welt nicht bloß lediglich duldet sondern das natürliche Trieb- und Gefühlsleben geradezu bricht. Freilich wird nicht allen das gleiche zugemutet. Die Sendboten und nächsten Jünger allein verzichten auf Hab und Gut, Haus und Familie um ihres Berufes willen, und die übrigen bleiben in ihrem Privatleben, wie es sich trifft, und heiligen es durch Liebe. Aber es ist nur naturgemäß, daß in dieser Scheidung das Leben der Apostel zum höheren und eigentlichsten Ideal des Opfers wird. Die Forderungen sind schwer und verlangen viel Selbsthingabe; so mag rasch alles, was schwer ist und die Selbstliebe bricht, als gottgefälliger Dienst erscheinen und das

Digitized by Google

Leiden nicht nur ertragen, sondern auch gesucht werden. Das ist eine psychologisch unausbleibliche Verschiebung, die denn auch reichlichst eingetreten ist, und vor allem frühzeitig zum Mißtrauen gegen das geschlechtliche Leben geführt hat, das ja naturgemäß der gefährlichste Konkurrent einer solchen Religiosität ist. Das Joch Jesu ist leicht nur für die von Herzen Demütigen, die nicht lieb haben die Welt noch was in der Welt ist; an sich ist es das eigentlich Schwere am Gesetz, dem gegenüber pharisäische Kasuistik und Gesetzlichkeit nur eine erleichternde Ablenkung ist.

So liegen im Evangelium Jesu selbst schon die Andeutungen einer eigentümlich christlichen Askese, die Selbstverleugnungs- und Demuts-, die Leidens- und Opferaskese, die mit dem Liebesgebot eng zusammenhängt und auch die Liebeserweisung nur allzuleicht zu einer asketischen Leistung macht, die überdies mit dem Gegensatz des herrschenden Satansreiches und des kommenden Gottesreiches eng zusammenhängt. Gewiß ist das Evangelium eine Freudenbotschaft, ein Aufschwung der Hoffnung und eine beseligende Kraft; aber es ist der Aufschwung zum Himmelreich und die Kraft, die in den Schwachen mächtig werden und das Leiden — natürlich nicht nur der Armen und Gedrückten — in Stärke wandeln will; darin liegen die Keime der Askese. Diese Keime haben sich reich entfaltet. In der Predigt des Paulus tritt zu dem eschatologischen Gegensatz sehr bald der von fleischlicher Sündhaftigkeit und Sündenfreiheit des Geistesreiches hinzu und äußert sich dieser Gegensatz in einem Mißtrauen gegen das Fleisch überhaupt und gegen das Geschlechtsleben insbesondere. In den ethischen Weisungen der nachpaulinischen Zeit, die freilich völlig unsystematisch sind und weder in Begründung noch Entfaltung ein Prinzip, höchstens eine psychologisch nachfühlbare Stimmungseinheit besitzen, treten die Enkratie und Hagneia, das Verdienst besonders schwerer Leistungen, schließlich die völlig ins Reich der Wunder erhebende Leistung des Märtyrers sehr naturgemäß immer mehr in den Vordergrund. Seit dem Aufstieg in die höheren Gesellschaftsschichten und dem Zugang vieler philosophisch Lebenden und Strebenden wird die Enkratie zur philosophisch gefärbten Askese, eng verbunden mit der königlichen Freiheit und Weltüberlegenheit des christlichen Weisen oder Gnostikers, von Clemens als milde Metriopathie empfohlen, von dem großen Origenes in seiner Selbstverschneidung grell beleuchtet. Die »Asketen«, einerlei ob sie im bürgerlichen Leben blieben oder sich auch von diesem so oder so abschlossen, wurden ein mit technischem Namen so genannter »Stand« in der Christenheit. Jemehr dabei die Sonderleistung von der des Durchschnitts sich abhebt, umsomehr nähert sich diese Askese dem heutigen gewöhnlichen und allgemeinen Sinne des Wortes, wird sie

Digitized by Google

zum Verzicht auf das Natürliche. Ihr Wesen ist schließlich die Apotaxis, die Absage an die Welt und ihre Güter, das apostelgleiche Leben in Besitzlosigkeit und Keuschheit und Gebet. Aus solcher Askese entspringt schließlich sehr natürlich das Mönchtum, sei es Einzelmönchtum oder Klosterleben oder eine der vielen Zwischenformen, und entfaltet die sämtlichen Motive der Askese überhaupt, heidnische und christliche zugleich. Die Asketen sind die Erben der Märtyrer und der großen Sühn- und Opferleistungen, die Männer des apostelgleichen oder engelgleichen Lebens, die neben dem rationalisierten und permanenten Wunder des geweihten Klerus die Fortdauer des lebendigen, immer neuen und immer produktiven Wunders bedeuten, die Rettung der urchristlichen Wunderwelt in die Wüste und Einsamkeit aus dem doch recht weltförmig gewordenen und abgeschwächten Kirchenwunder heraus. Kloster und Askese wurden so schließlich das Herzstück der Kirche und zugleich ihre Doppelgänger, besonders seit dem Konstantinischen Frieden, der die asketische Vergangenheit als die Zeit des Krieges und des Sieges gegen die Welt maßlos glorifiziert und gleichzeitig die eigentliche Christlichkeit erst recht aus der paganisierten Kirche heraus in die Askese treibt. Was die Massen nur gebrochen innerhalb des Weltlebens erreichen und wobei sie von der kirchlichen Anstalt geweiht, entsühnt und gekräftigt werden müssen, das haben die Asketenvereine frei und unmittelbar aus persönlicher Gottverbundenheit. So wird die Kirche zur Anstalt, die mit ihrem objektiven Gnadenschatz die Menge ihrer Gläubigen deckt und ihnen den Kompromiß mit der Welt ermöglicht, während ihr die Asketenvereine als freie Vereinigung radikaler, über Anstaltsschutz und Kompromiß erhabener Christen gegenübertreten, ein Gegensatz, der zu endlosen Reibungen geführt hat, im Morgenlande nie, im Abendlande zunächst nur leidlich überwunden wurde, dessen folgenreiche Entfaltung aber erst jenseits der alten Kirche liegt. Diese war auch als Ganzes noch der Welt, auch der christlich gewordenen, zu fremd, als daß sie diesen Gegensatz und sein immer neues Ausgleichungsbedürfnis hätte voll entfalten können. Das ist erst das Werk einer neuen Zeit.

Kirche und Mönchtum sind das Sammelbecken aller asketischen Bestrebungen der untergehenden Antike. Sie kehren innerhalb ihrer mit allen ihren Sonderzügen wieder und verschmelzen sich unübersehbar mannigfaltig mit der christlichen Ueberweltlichkeit, wie man vielleicht zur Bezeichnung ihrer Sonderart besser als »Askese« sagt. Begreiflich genug ist der ganze erschütternde und gewaltige Vorgang aus der welthistorischen Lage. Es sind die Leiden der Ueberkultur, der Ueberbewußtheit, der Reflexion, der Skepsis, der mit allen ob-

Digitized by Google

jektiven Werten nur mehr spielenden Rhetorik, der Verweichlichung und Ueberfeinerung, der sexuellen Verwilderung und Uebersteigerung, der Entwurzelung und Glaubenslosigkeit, des Relativismus und der reinen Selbstangewiesenheit, die auf diesem Wege geheilt wurden. Es ist keine plötzliche Barbarisierung oder Entartung, kein Sklavenaufstand der Moral und kein Versagen der Kraft, keine Erfindung von Priestern zur Beherrschung von Leidenden und keine orientalische Blutvergiftung des gesunden und selbstgenügenden antiken Lebens, auch nicht die Folge des Aussterbens oder der Vernichtung der führenden Klassen, auch nicht etwa des Verlustes der politischen Freiheit, sondern es ist eine letzte und ungeheuerste Kraftanstrengung, der Wiedergewinn des Absoluten und der Hingebungsfähigkeit, die Rückkehr zu der überhaupt noch möglichen Naivetät, die Regulierung des Kräftehaushaltes. Auch der wirtschaftliche Niedergang kann nicht die wesentliche Ursache dafür sein. Der Kaiserfriede bedeutete eine wirtschaftliche Erholung, vor allem im Osten, dem Hauptsitz der religiösen Bewegungen. Und wenn es richtig sein mag, daß dem Kaiserstaat das nötige Beamtentum und Verwaltungsgeschick gefehlt habe, um diese Erholung zu einer Wiedergeburt zu machen, so daß an ihrer Stelle vielmehr die pessimistischen und grüblerischen Religionen in das Reich eingezogen seien [1]), so wird man sagen dürfen, daß in dieser von griechischer Bildung durch und durch rationalisierten, intellektualisierten und rhetorisierten Welt die damit gegebenen rein menschlichen und innerlichen Probleme eben überhaupt stärker im Vordergrunde standen als solche der Wirtschaft und Verwaltung, die erst das moderne Leben und der moderne Staat in das allgemeine Bewußtsein hineingeschoben haben. Die Antike war sinnlicher und geistiger zugleich. Sie hat den Geist verselbständigt und dadurch unendlich kompliziert und entwurzelt und kam darüber in den Konflikt mit den realen Institutionen und mit der Macht des sinnlichen Lebens. Aus der Komplikation und aus dem Gegensatz wollte und mußte sie wieder zur Einfachheit und Geschlossenheit zurück. Die Askese in ihrem immer engeren Zusammenfluß mit einer den Menschen aus sich selbst herausnehmenden und in Gott verpflanzenden Religion ist daher genau das, was sie von sich selber sagte, die Wiedergeburt und Erneuerung des innerlichen Menschen. Askese und Kirche sind ein Erzeugnis der Dekadenz, aber auch das Heilmittel dagegen;

1) S. die interessanten Bemerkungen bei J. Plenge, 1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Entwickelung des politischen Geistes, Berlin 1916, S. 66—70; im übrigen meine »Soziallehren«. Uebrigens ist Plenge der Meinung, daß die damalige Religionsschöpfung uns heute von der analogen Aufgabe entlaste und für die realistisch-sozialen Aufgaben frei mache.

Digitized by Google

das erstere pflegt unser für alle Dekadenz geschärfter psychologischer Blick heute wohl zu bemerken, das letztere freilich nicht, weil er die Brille des angeblich erneuerten Heidentums der Renaissance oder der modernen ökonomisch-sozialen Fortschrittsstimmung zu tragen liebt. Hier sit alles ganz leicht und einfach zu verstehen. Auch ist zu begreifen, weshalb hierbei die volkstümlichen Elemente mit ihrer stärkeren Natur- und Glaubenskraft nach oben kommen und eben dadurch ihre Phantastik und Massivität zur Geltung bringen. Wer die Augen auf hat, sieht der gleichen Gegenwirkungen gegen Leiden und Schäden der Zivilisation auch bei uns. Von Rousseaus Kulturkritik bis zur modernsten geht hier ein ununterbrochener Zusammenhang. Der Sport und die verschiedenen Enthaltungen, die immer wieder neueinsetzenden religiösen Bewegungen bedeuten bei uns das gleiche wie in der Antike. Der Unterschied ist nur, daß der christliche Untergrund der modernen Gesellschaft all diesen Bestrebungen bereits Nahrung und Halt gibt, statt daß wie in der Antike eine neue große Religionsbildung erst den Abschluß bildet. Man darf nur nicht am Grotesken und Maßlosen, Volkstümlichen und Fremdartigen haften, sondern muß das Ganze in seiner ernsten Gesamtleistung erfassen. Es war die Wiedergeburt der Welt, befördert seit dem Ende des Kaiserfriedens von ungeheuren Leiden und sinnlosen Kriegen und noch von der Leidenszeit des Endes der römischen Republik her durchzittert von einer Ahnung der Nichtigkeit aller menschlichen Herrlichkeit. Das Ergebnis ist auch jedenfalls eine neue innere Festigung gewesen, gleichzeitig mit der Bildung eines neuen harten, beamtenmäßig organisierten Staates, der nicht umsonst sich mit der Kirche verbündet hat. Freilich ist das Neue dabei oft genug in der Form des Alten geblieben, die Erlösung von der Rhetorik in rhetorischen Formen gefeiert, die neue Ideenwelt in alter Systematik der Begriffe gefaßt, die neue Kraftentfaltung oft barbarisch gefärbt worden. Das gibt der alten Kirche und dem alten Christentum eine so abstoßende Unreinheit des Stils bei gelegentlich hervorbrechender genialer Lebensfülle und Persönlichkeitstiefe. Die Wiedergeburt im ganzen und großen ist jedenfalls erreicht. Der Preis für sie war ganz naturgemäß zwar nicht der Verlust der Kultur überhaupt, aber eine starke Entlastung von alter Kultur, vor allem von reiner Wissenschaft und Technik. Das aber setzte Gefühl und Phantasie wieder frei, und wenn auch die alte Welt selbst kein wahrhaft produktives und einheitliches neues Leben mehr gewann, so blieb durch die byzantinische Kultur lange eine lebendige Kultur und übertrug die zur Kirche gewordene Antike ihr Leben zeugungskräftig auf einen neuen Boden. Das Mittel dieser Uebertragung aber war die Kirche und das Mönchtum, wie sie zuvor das Haupt-

Digitized by Google

ergebnis dieser ungeheuren Kraftanstrengung gewesen waren[1]). Für eine gewisse Aesthetik mag der Geruch ausgemergelten oder verbrannten Fleisches, der an diesen Dingen haftet, unerträglich genug sein; rein historisch ist es eine gewaltige Leistung, der die Legende als das Epos der Kirche den Siegessang gesungen, für die ein Jahrtausend seinen Dank in unzähligen Bildwerken nicht ohne Grund dargebracht hat.

So ist es schon von einer allgemeinen Betrachtung her irrtümlich, die Kirche und ihre Askese als etwas lediglich Negatives anzusehen. Aber ihr positiver Gehalt zeigt sich auch im einzelnen bei jeder genaueren Betrachtung. Daß die Askese, vor allem die geschlechtliche, allgemein geübt, zum Aussterben der Menschheit führen müßte, das wußten jene Menschen auch. Das haben heidnischen und christlichen Asketen schon damals ihre Gegner vorgehalten. Aber an einen Selbstmord der Menschheit, wie moderne Pessimisten, hat niemand dabei gedacht; man wußte dabei sehr genau, daß die Askese nur unter der Voraussetzung eines positiven Sinnes Bedeutung und Recht haben konnte und hat sich auch um dessen Aufweis bemüht. Sie trug überall ihre Gegengewichte und Einschränkungen bei sich und versprach überall zugleich positive Wirkung. Selbstverständlich gilt das von der kynisch-stoischen Askese, die ja überhaupt nur die methodische Disziplin des Geistes ist und diesen stark macht zur wissenschaftlichen Arbeit, zur sozialen und rechtlichen Reform, zum Ideal der Gleichheit aller Vernunftwesen und einer entsprechenden Umformung von Glaube und Sitte. Nicht minder gilt das von aller Mystik des platonisierenden Idealismus, der nicht aufhört, den bürgerlichen Unterbau für ein Reich der reinen Seelen zu verlangen und in der Wissenschaft die Gesetzmäßigkeit und Schönheit der Welt den Menschen tröstlich klar zu machen. Nur bei den gnostischen Pneumatikern und ihren mönchischen Nachbildern kann man an einem positiven Sinne zweifeln, aber hier wird man gerade betonen müssen, daß das nicht für alle gemeint ist, sondern nur für die Berufenen und Erleuchteten, die eben damit den übrigen Beispiele und Bürgschaften der Macht des Geistes sind. Vor allem aber hat die christliche Askese ihre eigenen Gegengewichte und ihren eigenen positiven Sinn bedacht und praktisch ausgebildet.

1) Ueber die Motive der Askese interessante (heidnische) Stellen bei Reitzenstein, Hist. Monachorum S. 111, 87, 98. Auch die Stellen über einen psychologisch motivierten Stufengang der Askese von der natürlich-wissenschaftlichen Weltbetrachtung und der Weltarbeit zu den höchsten geistigen und geistlichen Konzentrationen und Befreiungen aus der Enge des eigenen Selbst seien notiert: S. 146, 141, 127—132, 154. Solche Stellen geben den Einblick in den psychologischen Sinn des Vorgangs. Das erste starke Eindringen dieser Dinge in Rom wird schon in die letzte Zeit des Augustus verlegt, Ebd. 94.

Digitized by Google

Wenn ein Mann wie Augustin auf einen Vorhalt wie den obengenannten mit dem Wunsche erwidert, daß doch ja dieses Ende bald kommen möge, so meint er damit ja nur, daß die Menschen so heilig und rein werden möchten oder doch so verdienstreiche Vertreter vor Gott haben möchte, daß der Herr kommen und seine Gemeinde erlösen könne. Und ein Mann wie Rufin antwortet auf den gleichen Vorhalt in einem entgegengesetzten, aber doch ähnlichen Sinne, daß nur um der Asketen willen die Welt noch steht; sonst wäre das Gericht längst gekommen. Es ist in erster Linie der Gedanke der Stellvertretung, der bei aller christlichen Askese und aller christlichen Leidensverherrlichung mitgedacht werden muß. Die christliche Kirche ist ein Liebesorganismus, in dem jeder seinen besonderen Dienst für das Ganze hat und jene allgemeine Gleichheit aller sich selbst genügenden Vernunftwesen nicht besteht. Wenn Gott in den großen Helden, in ihren Leiden und Leistungen sich übergewaltig offenbart, so geschieht es eben um an ihnen seine stärkende Herrlichkeit und Kraft für die übrigen erstrahlen zu lassen, auf daß alle in diesem Lichte wandeln. So hat man den Herrn der Kirche selbst und die Apostel und die Märtyrer angesehen, so sieht man auch die Asketen an. Die Gemeinde mag sich wohl in die beiden Stände der Weltchristen und der eigentlichen Christen teilen; die letzteren stärken, weihen, heiligen und kräftigen das Ganze, so daß ihr weltfernes Tun den Weltchristen trotz allem zur Stärke wird. Der Geist im ganzen wird gestärkt durch exzessive Offenbarungen im einzelnen. Ein weiteres Gegengewicht war die Anerkennung der natürlichen Theologie, d. h. der natürlichen Gotteserkenntnis und des natürlichen Sittengesetzes durch die Kirche. Die monotheistisch-teleologische Gottesidee wird als mit dem vom Judentum her ererbten gütigen Weltschöpfer identisch erkannt und bezeichnet und eben damit wird auch die stoische Idee einer natürlichen sittlichen Vernunft, aus der Staat, Recht, Gesellschaft, Familie und Wirtschaft hervorgehen und auch noch im Sündenstande vernünftig begrenzt werden, mit den Grundbestandteilen der jüdisch-christlichen Ethik in eins gesetzt. Die prinzipielle Weltbejahung des Judentums, die ja den entscheidenden Untergrund des Christentums bildet, floß mit dem spätantiken Idealismus zusammen, in der Metaphysik mehr platonisch, in der Ethik mehr stoisch gerichtet, und trotz vieler Unstimmigkeit in der Verschmelzung zweier nur in einzelnen Punkten sich berührender Gedankenmassen war das doch das einzige Mittel, mit Hilfe dessen die christliche Ueberweltlichkeit in der Welt Fuß fassen, sich ihr anpassen und einbauen konnte. Sie brauchte infolge ihres Schöpfungsglaubens dabei nicht einmal das Gefühl eines mühseligen Kompromisses zu haben, sondern konnte nach Bedarf ihren Schöpfungs- oder ihren

Digitized by Google

Erlösungsglauben in den Vordergrund stellen. Freilich entsteht nun damit eine starke Kluft zwischen der mit der natürlichen Humanitätsmoral identischen Weltsittlichkeit und der höchsten und eigentlichen Asketensittlichkeit. Eine ähnliche Kluft hatte ja auch der Neuplatonismus innerhalb seiner Sittlichkeit und hatte sie, wie die metaphysische Kluft des Abstieges, so ethisch und dialektisch im Aufstieg durch Uebergangsstufen verbunden. Aehnliches tat die christliche Sittlichkeit zunächst praktisch, indem sie die Weltsittlichkeit bereits mit asketischen Uebungen durchflocht und die asketische Leistung in der Betrachtung des Absolut-Wahren und Schönen gipfeln ließ. Theoretisch empfand sie allerdings den Gegensatz gegen die Welt im ganzen und die göttliche Erlösungsinitiative zu stark, um sich derart in einen von ihr emporführenden Stufengang einzugliedern; aber bei Augustin sind auch hierzu bereits die ersten Ansätze vorhanden, die dann freilich erst das ganz anders mit der christlich gewordenen Welt paktierende Mittelalter voll entwickelt hat. Statt dessen hatte die alte Kirche ein anderes stärker im Vordergrund stehendes viertes Ausgleichsmittel, die kirchliche Sündenvergebung, unendlich viel eingreifender als alle heidnische Kathartik und Magie. Die Taufe, die eben deshalb von vielen möglichst bis zum Tode verschoben wurde, tilgte die Sünden des Weltlebens. Das sich in diesem Zusammenhang entwickelnde kirchliche Bußwesen glich die Laxheiten und Weltförmigkeiten stets von neuem aus und wandelte asketische Uebungen geradezu um in Bußübungen. Für schwierigste Fälle gab es die Bußgewalt der Mönche selbst, die aus ihrer Gottesfülle in das Weltleben derart unmittelbar reinigend und vergebend hineinwirkten. Und es ist nur natürlich, daß die stellvertretenden Verdienste der Heiligen die Bußen und Vergebungen an die Weltmenschen ergänzen und begründen. Freilich ist dieser Ausgleich einigermaßen äußerlich, wie eben über der ganzen alten Kirche die Atmosphäre des beständig die Welt erlösenden und auf das Endwunder bereitenden Erlösungswunders schwebt. Aber es fehlt doch auch nicht an innerlicheren Verbindungen. Ein Leben in der Welt kraft der Glaubens- und der Sündenvergebungsgewißheit wird von einem Augustin doch mitunter dem Leben der Asketen als gleichwertig zur Seite gestellt, und manche Mönchsväter erklären ein solches Leben für gottgefälliger als das eines der Eitelkeit und dem Selbstruhm erliegenden Asketen.

So ist die Askese überall sinnvoll einem allgemeineren positiven Zweckzusammenhange eingegliedert. Gewiß hat es nicht an solchen gefehlt, denen sie auf Grund des Verdienstlichkeitsgedankens zum Selbstzweck wurde oder denen sie als rein religiöse Hingebung des Gefühls, der Demut und der Sehnsucht etwas völlig Selbständiges und

Digitized by Google

in sich Vollendetes wurde; hier kamen allerdings Dinge wie freiwilliger Hungertod vor, und sogar einem Basilius hat man den vorzeitigen Tod durch übertriebene Askese vorgeworfen. Allein das erste widersprach der eigentlichsten Grundrichtung des christlichen Denkens, und das zweite ist eine gewaltsame Zusammendrängung des religiösen Gefühls, das sich auf dieser Nadelspitze nur bei wenigen und nirgends dauernd halten kann. Darum sind gerade bei der Neigung der Askese, sich in dieser Weise zu verselbständigen, diejenigen Gegenwirkungen am allerwichtigsten, die nicht neben ihr aus andern Gründen, sondern aus ihrem eigenen Wesen selbst hervorbrechen. Und zwar ist das am stärksten gerade bei der christlichen Askese vermöge des positiven christlichen Liebesgedankens der Fall, der aus ihr überall hervorbricht und durch den sie vermutlich die andern Arten der Askese doch im wesentlichen überwunden und in sich aufgesogen hat; die Liebe ist eben auch hier »das größte unter ihnen«. Auch dem christlichen Liebesgedanken haftet freilich unzweifelhaft ein gewisser utopischer Zug, eine gewisse Unmöglichkeit der Verwirklichung in der Welt, an. Er bedarf bei seiner religiösen Begründung einer ungeheuren und dauernden religiösen Konzentration, die im Weltleben schwer zu gewinnen und zu behaupten ist, und er stößt sich in seiner Durchführung innerhalb großer Massen immer an der Stumpfheit und Selbstsucht der Massen nicht bloß, sondern auch an den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Lebens, an den anders begründeten sittlichen Regelungen des Staates und der Gesellschaft, die ja beide von Hause aus außerhalb seines Horizontes liegen und für die er aus eigenem Vermögen Regeln zu entwickeln bis heute seiner innersten Natur nach nicht imstande gewesen ist. So ist es nur selbstverständlich, daß er sich zur Gewinnung der religiösen Konzentration und zur Schaffung der für seine Ausübung nötigen Sonderbedingungen auf engere und kleinere, im Verkehr von Person zu Person sich bewegende und die religiöse Andacht pflegende Gemeinwesen zurückzieht. Das Kloster ist insofern das völlig natürliche Erzeugnis des christlichen Liebesgedankens. Aber derart gepflegt und ermöglicht dringt er doch wieder ebenso naturgemäß über diese Grenzen hinaus und will der Welt zugute kommen, die ja doch der eigentliche Gegenstand des christlichen Universalismus ist. Das ist für jeden, der sehen kann und will, die beständige Bewegung und Dialektik des christlichen Ethos, das darin seinen innigen Wesenszusammenhang mit der eigentlich christlichen Metaphysik bekundet. Wie diese Gott und Welt zugleich scheidet und verbindet durch die Irrationalität ihres Schöpfungsgedankens und ihren Begriff einer lebendig bewegten, die Welt ergreifenden Gottes-



Digitized by Google

liebe, so scheidet das christliche Ethos sich stets zugleich von der Welt, um sie gerade von dieser Scheidung aus zu ergreifen. Die begrifflich unausdrückbare, aber intuitiv erlebbare Einheit von ewiger Ruhe und lebendiger Tätigkeit, die das Apriori der christlichen Metaphysik bildet, ist auch dasjenige der christlichen Askese; und wie jene in den spätantiken Idealismus des Absoluten, so ist diese in die spätantike asketische Bewegung eingebettet, reich an Berührungen und Verwachsungen mit ihr und doch im Grunde anderen Wesens. Sie ist nur noch weniger als jene zu einem begrifflichen Ausdruck ihrer selbst gekommen. Sie ist eben keine Vernunft- und Humanitätsmoral, sondern in ihrer tiefsten und reinsten Idee eine aus der Hingebung an Gott sich ergebende Hineinziehung der Brüder in das gemeinsame Gotterleben, im übrigen Predigt, Phantasie und Instinkt. So ist sie zu jener Systole und Diastole genötigt, die bald auf wenige sich konzentriert und in ihrem engsten Zusammenhang die religiöse Kraft aufs höchste steigert, die aber dann in dieser Kraft hervorbricht und sie den Weltmenschen mitteilt. Die Brüderlichkeitsethik hat ihrem Wesen nach einen engen Zusammenhang mit der Kleinheit des Kreises, in dem persönliche Beziehung möglich ist, und mit der Askese, die auch den besseren, in der Welt unentbehrlichen Egoismus in einem gemeinsamen göttlichen Element auflöst. Das gilt von aller Brüderlichkeitsethik, wo immer sie sich findet in der Geschichte der Religion. Etwas derartiges hat von Anfang an schon in der engkreisigen christlichen Gemeindebildung gesteckt. Bei der Verchristlichung der Massen wird das christliche Ethos aber völlig verwirrt und desorientiert und flüchtet sich in die Askese. Aus der Askese aber kehrt es wieder zu sich selbst zurück in der Schaffung des Klosters. Das ist bereits der Sinn der Basilianischen Mönchsregel, noch mehr ist es der der abendländischen Klosteridee bei Ambrosius, Augustin und Benedikt. Leider fehlt es noch an jeder philologisch bereinigten und psychologisch-kulturphilosophisch vertieften Erforschung dieser Dinge. Aber daß das der wahre Zusammenhang ist, das wird man heute schon mit Sicherheit behaupten können. Die Klöster pflegen die Andacht und das Chorgebet, regeln Zeiteinteilung und Lebensweise, methodisieren die ganze Lebensführung, erkennen die Bedeutung der Arbeit für solche Selbsterziehung und Selbstkonzentration[1]), pflegen die Liebe der Kloster-

1) Dieser wichtige Punkt gilt schon von den Asketen, interessante Belegstellen bei Reitzenstein, Hist. mon. S. 197, 188, 14, 64 und Lucius, Anfänge S. 373. Erst in Askese und Kloster wurzelt die »christliche Bedeutung und Heiligung der Arbeit«, während die Kirche von sich aus zwar keinen Unterschied zwischen Banausen, Sklaven und Bürgern macht, aber an der Arbeit als solcher nicht interessiert ist. Die Bedeutung

Digitized by Google

genossen untereinander, adeln und festigen den Geist in wissenschaftlicher Arbeit, benützen ihren Erwerb und Einfluß für Liebestätigkeit, übernehmen die Seelsorge, entwickeln den Unterricht, bilden wie Augustins Kleriker-Kloster den Mittelpunkt aller sozialen Angelegenheiten und seelischen Beratungen. Ganz von selbst und ohne es zu wollen ziehen sie den ganzen Rest der antiken Kulturarbeit in sich hinein, und sie sind es, die ihn dann der neuen Welt überbringen in Mission und Kulturarbeit. Das gilt in erster Linie von dem Klosterwesen des Abendlandes, weniger von dem in einer alten Kulturwelt verharrenden des Morgenlandes. Aber auch bei diesem kann man eine wenigstens ähnliche Umbildung des alten Asketenwesens feststellen.

Die modernen Anstöße an solcher doppelten Moral bestehen für die heidnische und christliche Antike überhaupt nicht. Sie ist ihr kein Problem, wie sie es später für den Protestantismus und für die moderne rationale Ethik geworden ist. Die Antike hatte zwischen einer Moral der Sklaven und der Freien, der Barbaren und der Hellenen, der Gebildeten und der Ungebildeten, der Hyliker und Gnostiker ohne Arg unterschieden, und selbst die radikalsten Rationalisten, die Stoa, haben unheilbare Toren, Fortschreitende und Weise unterschieden. In der christlichen Ideenwelt, wo von Anfang an der Verdienstgedanke völlig arglos in der gleichen Richtung mitwirkt, ist es noch weniger der Fall. Der vollendete Kämpfer gegen Fleisch und Satan, der Held des Opfers, der Demut und der Entsagung ist der am sichtbarsten und vollkommenste gottgeweihte Mensch, der das ja auch alles den Brüdern zugute tut. Die christliche Moral ist ebendamit schlechtweg und einfach die Askese. Diese schließt aber ihrem Begriffe nach die Existenz von Weltchristen neben sich ein. Darum kann man sich über diese nicht wundern. Die letzteren gleichen sich den Asketen in einzelnen Handlungen an und sind im übrigen durch die Sakramente und die asketischen Heroen selbst gedeckt. Ihre Existenz bildet darum gar kein Problem, und die ihnen nötigen Lebensformen des Staates und der Gesellschaft sind im natürlichen Gesetz begründet, dessen mangelhafte Verwirklichung und Ergänzung durch Gewalt und Zwang in der sündigen Welt gleichfalls nicht auffallend

---

der Askese für die Ausbildung der Arbeitsgesinnung ist von den Nationalökonomen längst beobachtet worden, während die »Historiker« der christlichen Ethik davon nichts gemerkt haben. Wie es gemeint ist, zeigt das Sprichwort bei Lucius 373: Operantem monachum daemone uno pulsari, odiosum vero innumeris spiritibus devastari. Die vollen Konsequenzen hievon entfaltet freilich erst das mittelalterliche Klosterleben und die Monachisierung der Laien. Die Arbeit ist eben im Süden überhaupt etwas anderes als im Norden.



Digitized by Google

ist. Wenn das Abendland das Mönchtum stärker der Kirche eingegliedert, die christliche Moralisierung der Laien stärker gefordert und die Gebilde des natürlichen Gesetzes rationeller und juristischer betrachtet hat, so geschah es nicht, weil es in der doppelten Moral mehr ein zu überwindendes Problem gesehen hätte, sondern weil es überhaupt praktischer und juristischer veranlagt war als der beschauliche, phantastische und rhetorische Orient. Ein zu überwindendes Problem hat hier erst das Mittelalter gesehen. Für die durch die Askese sich überhaupt erst wieder rettende Antike lag hier kein neues Problem, sondern die wunderbar einleuchtende Lösung eines alten. Die Einheitlichkeit der Lebensstimmung selber blieb darum trotz allem Gegensatze von Weltchristen und Asketen doch gewahrt, auch im Abendlande, solange dort die christliche Antike währte[1]).

1) Es ist vielleicht nicht unerwünscht, die neueste Literatur über dieses Thema hier zu verzeichnen, da die Artikel der gangbaren Lexika sehr ungenügend sind. Zum Allgemeinen s. man Zöckler, Askese und Mönchtum 1897 (2. Aufl. von Kritische Gesch. der Askese 1863) und Strathmann, Gesch. der frühchristlichen Askese I 1914, ein stark veredelter Zöckler, sowie Max Webers Abhandlungen im Archiv f. Sozialwissenschaften 21/22 und 41/42 und meine »Soziallehren« und »Augustin«; auch J. Majer, Die christl. Askese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung 1894, katholisch. Zur Askese in der Antike überhaupt s. Capelle, Altgriechische Askese, Neue Jahrbb. f. klass. Altert. 25, 1910; Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum 1910; Wächter, Reinigungsvorschriften im griechischen Kult 1910; Entz, Pessimismus und Weltflucht bei Plato 1911; Bretz, Studien und Texte zu Asterius v. Amasea, Texte und Unters. 40, 1916. Vor allem wichtig ist Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultus 1904 (die oft zitierte Abhandlung aus »Theol. Abh. f. Holtzmann« über »Idealbild der Asketen« ist in dieses Buch aufgenommen); sodann die Arbeiten von Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum 1898, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, Neue Jahrbb. 31, 1912; Die Darstellung vom Märtyrer, ebd. 33, 1914 mit daran anschließender Kontroverse, zu der letztlich Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, Z. f. Neutest. Wissensch. 1915 das Wort nahm; vor allem; die Arbeiten von Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1906; »Des Athanasius Werk über Antonius« in SB. der Heidelberger Ak. d. Wiss. 1914 und »Hist. Monachorum und Hist. Lausiaca 1916. Dazu jetzt auch G. Krüger »Asketika« in Theol. Rundschau 20, 1917, wo auch noch weitere Literatur zu finden ist. Hierher gehören natürlich auch die oben bereits genannten Autoren und die verschiedenen Darstellungen des altchristlichen Gemeindelebens bei Achelis, Dobschütz, Knopf, Pfleiderer, Weinel, v. Schubert und besonders in Harnacks Missionsgeschichte ³ 1915. Einen interessanten Punkt, den Kleriker-Zölibat, behandelt J. Böhmer in »Geschichtl. Studien, A. Hauck dargebracht« 1915, den Zusammenhang mit dem christlichen Idealismus Bornemann »In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis 1885, den positiven Sinn der Askese Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, Neue Jahrbb. 37, 1916. Ueber die Christlichkeit im Weltleben s. v. Harnack, Die Seligkeit allein aus Glauben in der alten Kirche, Z. f. Theol. u. Kirche 1, 1888. Ueber die Askese im allgemeinen s. v. Harnack, »Die Askese, eine Skizze« in »Aus Friedens- und Kriegsarbeit« 1916; Nietzsche in der Genealogie der Moral. WW. I, 7; Wendt, Christentum und Dualismus, Univ.-Programm Jena 1909; auch Flauberts »Tentations de St. Antoine«. Ueber das Mönchtum s. v. Harnack,

Digitized by Google

Das Kloster tritt neben die Kirche, nun erst recht ihr Herzstück und ihr Doppelgänger. Die Askese ist wie die Kirche selbst die Complexio Oppositorum, und es vollzieht sich in ihr, genau so wie in der Kirche, vor allem die unendlich folgenreiche Verbindung der antiken geistig-wissenschaftlich-künstlerischen Kultur mit der christlichen Ueberweltlichkeit und Liebesidee. Die Askese, die im Bruch der Zeiten die Rettung der Ueberzivilisierten vor sich selber war und darum jene Jahrhunderte mit einzigartigem Ernst und unerhörter Bekehrungsstimmung erfüllt, ist zugleich vor allem die Durchrettung der alten Kultur und ihre Verbindung mit einer neuen religiösen Ideenwelt. Was die Kirche in der Breite und in der Masse getan hat, das hat die zum Kloster sich erhebende Askese in der Konzentration und in der innersten Tiefe getan. Die vielen Ungesundheiten und Unwahrhaftigkeiten, allzumenschlichen Schwächen oder grotesken Exzentrizitäten, die in so schwierigen und ganz seelischen Dingen unvermeidlich sind, können dabei für die kulturphilosophische Gesamtbetrachtung außer Beachtung bleiben; sie sind ja bekannt genug als Paradestücke der antichristlichen Polemik.

Damit stehen wir wieder vor der Frage, von der wir ausgegangen sind und können sie nun endgültig beantworten.

---

»Geschichte und Ideale des Mönchtums« in »Reden und Aufsätze ² 1906 und die Artikel in Herzogs Realencyklopädie und in »Rel. in Gesch. u. Gegenwart«, auch die schon erwähnte Arbeit von Bickel; hier ist noch sehr viel zu tun. — Die moderne Polemik gegen die Askese als mit dem Christentum identisch verzeichnet E. Förster, Die christl. Rel. im Urteil ihrer Gegner, 1916. — Im Zusammenhang mit der Askese steht natürlich die Entwicklung des Sündengefühls und schließlich des Erbsündenbegriffs, worüber es auch noch an einer erleuchtenden Darstellung fehlt, sowie die Ausbildung des Verdienstgedankens und seine Steigerung zum theologischen Begriff; auch hier liegen gewisse Wurzeln schon in der Jesuspredigt; die Geschichte vom reichen Jüngling und von den Zebedaiden kann nicht verstanden werden ohne Anerkennung besonders heroischer Leistung, die auch höheren Lohn findet. Das Gegengewicht bildet lediglich die Demut im allgemeinen und die Disproportionalität von Leistung und Lohn, welch letzterer nur der göttlichen Gnade anheimgestellt ist, was ja auch noch mehrfach von den Mönchen wiederholt wird s. Lucius S. 37 f. Mit den Gedanken Luthers oder gar Kants darf man weder an das Evangelium noch an die alte Kirche herangehen. Die Leugnung aller Unterschiede in der sittlichen Leistung bei Luther, von der aus er nicht die asketische Idee überhaupt, aber die Möglichkeit zweier Stände in der Christenheit bestreitet, ist ein Problem für sich. Die ganze Christenheit vor ihm hat hier überhaupt keine Schwierigkeit gesehen und die Gnade dadurch nicht als beeinträchtigt empfunden, nicht einmal der Apostel Paulus und Augustin. In dieser Hinsicht ist die katholische Auffassung sicherlich im ganzen historisch zutreffender, wie sie ja auch die naive Auffassung aller ethischer Dinge ist. Nur die Vergesetzlichung dieser Dinge fehlt dem Neuen Testament, wie auch der Protestant Seeberg feststellt: »Das N. T. hat demnach keine asketische Gesetzgebung aufgestellt« (PRE II 136); das ist aber auch alles. — Ueber die Dekadenz s. im allgemeinen Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in »Philosophische Kultur« 1911.

Digitized by Google

Die alte Kirche ist die reinste, selbständigste und ihrem Ursprung und Urtrieb nächste Ausgestaltung des Christentums, wenn wir hier nun einmal mit Bewußtsein diesen Allgemeinbegriff für die ganze Fülle der geschichtlich entwickelten Formen der christlichen Lebens- und Ideenwelt gebrauchen wollen. Hier ist es noch fremd in der Welt, wie es dem Gottesreiche und der seiner harrenden Gemeinde geziemt. Hier aber finden auch die ersten und unvergänglich wichtigen Beziehungen dieser neuen Geisteswelt auf die alte tausendjährige Kulturwelt der Mittelmeervölker und vor allem der Griechen statt. Unter den zahlreichen Synthesen, die es auf seinem wandelungsreichen Gange vollzogen hat, ist dieses die ursprünglichste, wichtigste, dauerndste, am meisten mit ihm selbst identische. Das sog. Mittelalter hat bereits eine in der Masse und in der Wurzel verchristlichte Welt vor sich, geht auf Staat, Gesellschaft und Wirtschaft seiner Umwelt derart ein, daß es von ihr gar nicht mehr zu scheiden ist und man oft die Einflüsse der letzteren größer und gestaltungskräftiger finden wird als die der ersteren. Eine christliche Gesellschaftsgestaltung kennt erst das Mittelalter, und zwar nicht als das Werk der christlichen Idee, sondern als Ergebnis eines Zusammentreffens seiner politischen und sozialen Verhältnisse mit der christlichen Idee, wie es vorher und nachher nie wieder gewesen ist. Zugleich verbindet sich die christliche Ideenwelt und Phantasie mit der des gotischen Menschen, wie man in der Kürze für den nordisch-germanisch-romanischen Geist heute zu sagen pflegt, und wird darum etwas Neues und Anderes. Der Protestantismus vollends ist trotz seiner Berufung auf die Bibel eine gewaltige Modifikation des christlichen Mittelalters im Hinblick auf die neuen Verhältnisse des wesentlich bürgerlichen Territorialstaates und in geistiger Verbindung mit einem christlich gezähmten Humanismus. Der moderne Protestantismus vollends ist in die Unermeßlichkeit der modernen geistigen und sozialen Bewegungen derart hineingerissen, daß er als kirchliches Gebilde überhaupt nur mehr durch den Staat und durch die naturgemäß konservativen Klassen der Pagani aller Art sich behauptet, während der angelsächsische freikirchliche Protestantismus die Verbindung mit dem Staat verloren hat und zu einer Privatangelegenheit buntester Art geworden ist. Keine dieser Synthesen hat eine historische Gewalt wie diejenige, die im Zusammenbruch der alten Welt und im Aufkommen der Kirche sich vollzogen hat. Unter diesen Umständen liegt das, was das Christentum an entscheidender und dauernder welthistorischer Kulturbedeutung für die europäische Welt besitzt, in erster Linie bei der alten Kirche.

Diese Bedeutung aber liegt in der Zusammenschweißung der

Digitized by Google

christlich-religiösen Ideenwelt der Schöpfung, der Freiheit, der Gnade, der Wesensumkehr, der Gottes- und Bruderliebe mit der antiken, wesentlich von den Hellenen geprägten Kultur der allgemeinbegrifflichen gesetzlichen Wissenschaft, der rationalen Staats-Gesellschafts- und Rechtsgestaltung, der humanitären Vernunftethik, der ästhetischen Immanenz der Form im Stoffe. Es sind fundamentale Gegensätze, die seitdem derartig verbunden und vermählt sind, daß sie nicht mehr getrennt werden können. Das Christentum ohne Beziehung auf diese Kulturwelt wird zur Fratze, wie bei den Aethiopiern und Monophysiten oder zur weltfremden Utopie kleiner Kreise wie bei manchen Orden und den Wiedertäufern oder zur bizarren Paradoxie wie bei Kierkegaard oder Tolstoi. Die Antike ohne Beziehung auf die christliche Ueberweltlichkeit, ihre Seelentiefe und ihren Persönlichkeitsbegriff wird zum Akademismus, zur rationalen Banalität oder zu einer romantisch rückwärts gewendeten künstlerischen Aufschmückung selbstzufriedener Eigenherrlichkeit, zum literarischen Titenentum. Die Verbindung ist unlöslich geworden trotz des tiefen Wesensgegensatzes; aus ihr quillt jede neue geistige Kraft und jede Eröffnung neuer europäischer Lebenstiefen. Sie ist, je nach dem Standpunkt der Beurteilung, das Schicksal oder die Größe des europäischen Lebens, jedenfalls sein wesentlichster Unterschied gegenüber allem außereuropäischen Dasein und jedenfalls unabänderlich, solange es einen europäischen Geist in Europa oder sonstwo gibt. Aus eben diesem Grunde ist die Ordnung des Verhältnisses dieser beiden antagonistischen und doch sich nicht lassen könnenden Urelemente unseres Daseins eine immer neue Aufgabe und hat jede große europäische Zeitenwende eine solche neue Ordnung gebracht. Auch die jetzt heraufdämmernde wird eine solche bringen.

Freilich würde man diese Zusammenordnung mißverstehen, wenn man sie mit der heute so beliebten Ausflucht moderner ästhetischer Relativisten ins lediglich Beschauliche und Geistreiche bloß für ein Spiel subjektiver Möglichkeiten hielte, das insbesondere auf dem Gebiete der europäischen Kunst einen all diese Verschiedenheiten genießenden Eklektizismus uns ermöglichte und auf dem ohnedies so fraglichen Gebiete der Religion nur den tragischen Zwiespalt zwischen dem Abschlußbedürfnis der Religion und dem der Kunst möglichen bunten Nebeneinander verschiedenster Einstellungen als interessante Tatsache uns vor Augen stellte. Es ist die Krankheit moderner Ueberzivilisation, vor der Tat, dem Wagnis, der Entscheidung sich in die Betrachtung, die Analyse, die Genese zu flüchten. Aber das ist gegenüber den von der Kirche geschaffenen doppelseitigen Grundbedingungen europäischen Lebens nicht möglich. Sie können nicht lediglich in ihrer schwe-

Digitized by Google

benden und reichen Schönheit betrachtet werden, sie müssen in ihrem der jeweiligen Zeitforderung entsprechenden Verhältnis immer neu bestimmt und betätigt werden. Das aber heißt, es muß das Uebergewicht des einen oder des anderen grundsätzlich anerkannt werden. Es hat nie an solchen gefehlt, welche die Antike allein anerkennen und aus ihr die Zeit erneuern wollten; freilich sind sie in einer völlig aristokratischen Minderheit und haben sie den christlichen Einschlag nie ganz tilgen können, von den Gedankenlosen abgesehen, die hier überhaupt kein Problem sehen und denen die Antike einfach ein Schulgegenstand ist. Hier hat Nietzsche das große Weckungszeichen aufgerichtet. Aber für diesen Standpunkt gibt es nur die rückwärts gewandte Wehmut oder die schonungslose Revolution gegen Christus, deren Konsequenzen so unermeßlich als unmöglich sind. Es ist nicht anders möglich als den Schwerpunkt des Verhältnisses in der christlichen Ideenwelt zu sehen und es von ihr aus zu ordnen. Aeltere Geschlechter besaßen mit einer allgemein anerkannten Idee vom Wesen des Christlichen noch ein solches Verhältnis. Für die Gegenwart, soweit es sich um ihre fortschreitende Bewegung und ihre geistige Höhe handelt, ist beides undurchsichtig geworden und ein unendlich tiefer Gärungsprozeß entstanden. Wie er enden wird, weiß niemand. Aber darauf kommt es auch nicht an. Es kommt darauf an zu wissen, was man selber will, und damit die Zukunft selbst herbeizuführen. Das aber fordert von uns eine neue Herausbildung des heute für uns Wesentlichen in der christlichen Idee und eine neue Ordnung ihres Verhältnisses zum antiken Kulturerbe, womit ja ohnedies alle anderen großen Fragen unseres Kulturlebens gleichzeitig mit in Fluß geraten. Das mag schwierig und unabsehbar sein, aber es muß geschehen. Und das erste was dazu überhaupt nötig ist, das ist die Einsicht in die Notwendigkeit der Forderung und der Mut und Entschluß, sie auf sich zu nehmen. Das übrige wird sich heute, wie immer, finden im Gelingen und Mißlingen, wenn nur erst Mut und Wille vorhanden ist.

Digitized by Google

# Notizen.

Felix Weltsch (Prag). Der ethische Optimismus.

Optimist oder Pessimist wird man nicht; man ist es; und Ereignisse, Schicksale und Erkenntnisse sind bloß ein schmiegsames, ausdehnungs- und zusammenpressungsfähiges Material, das den gegebenen Optimismus- oder Pessimismusraum unabhängig von seiner realen Masse stets zum Ganzen erfüllt.

Diese Binsenwahrheit zeigt, daß es für den Optimismus oder Pessimismus keinen Beweis gibt; mit Recht nennt Hieronymus Lorm seinen Optimismus einen grundlosen; sie zeigt aber auch, daß diese beiden Geistesrichtungen in solcher allgemeiner Form für die sittliche Entscheidung bedeutungslos sind, daß Optimist und Pessimist die gleiche sittliche Entscheidung treffen können.

Und doch gibt es einen Optimismus, der mit jeder sittlichen Entscheidung notwendig verknüpft ist, und ebenso einen Pessimismus, den die sittliche Entscheidung ausschließt. Das ist natürlich weder ein Lustoptimismus, der sich durch alle Trümpfe des Weltgeschehens von dem angenehmen Glauben nicht abbringen läßt, es werde schließlich doch noch alles zum Wohle eines oder aller Individuen ausfallen; noch ein einfacher Erfolgsoptimismus — wie er meist unter dem Namen Optimismus im allgemeinen Verkehr steht — der, unbeirrt von allen Enttäuschungen, an den Erfolg menschlichen Handelns, in seiner reifsten Form an den schließlichen Erfolg des sittlichen Tuns glaubt. Diese Annahmen sind weder beweisbar, noch besonders wahrscheinlich, noch — auch in der letzten Fassung — der sittlichen Entscheidung notwendig innewohnend. Denn auch ohne den Glauben an den sicheren Erfolg seines Tuns handelt der Sittliche gut.

Der Optimismus, der recht eigentlich der sittliche zu nennen ist, hat ein weit engeres, aber desto bedeutenderes Objekt: Es ist der Glaube an den Sinn des sittlichen Handelns, und darin enthalten der Glaube an den Sinn der Welt, insoweit er vom Sinn des sittlichen Handelns gefordert wird.

Dieser Glaube wohnt notwendig dem sittlichen Willen inne, ganz besonders jenem, der im Ethos der Tat wurzelt. Und dieses kann wohl mit Recht als das zumindest in der Theorie herrschende Ethos der Gegenwart bezeichnet werden, als der Erfolg jener großen Wanderung, die in den letzten Jahren — auch schon vor dem Kriege — den mitteleuropäischen Geist auf breiten Wegen und auf Seitenpfaden, auf belebten und unbelebten Straßen zu Fichte zurückführte. Auf solch einem Seitenpfade, fern von der philosophischen Heer-



Digitized by Google

straße der Systematik und belebt von höchst persönlichem Temperament und dialektischer Schärfe führt auch der Hillersche Aktivismus — Tat um jeden Preis — zu gleichem Ziel.

Diese Methode — es muß schließlich erlaubt sein, auch noch so literarische Gangart so zu nennen — hat neben manchen Mängeln den großen Vorteil der Ungebundenheit und Beweglichkeit des Geistes. Aus dieser entspringt jene gesunde Opposition gegen die Mystik, jenes kräftige Ergreifen des Wesentlichen, jenes frische Aufrühren von Problemen, die im Umkreise liegen. Dazu gehört auch die Angelegenheit des ethischen Optimismus, die Hiller in der Neuen Rundschau (27. Jahrg., 12. Heft) in einer Polemik gegen Fritz Münch (Vom Sinn der Tat, Logos VI) behandelt. Hiller lehnt hier den ethischen Optimismus ab. Ich glaube, mit Unrecht.

Wer sich für die gute Tat entscheidet, glaubt an deren Sinn. Soll aber die Tat sinnvoll sein, so fordert sie den Gegensinn der Welt, als des Objekts der Tat. Soll die Tat sinnvoll sein, so darf ihr Sinn nicht aufhören, sobald sie das Subjekt verlassen hat, er muß die ganze Tat erfüllen von ihrem Ausgang im Subjekt an bis zu ihrer Ankunft im Objekt. Das bedeutet: wer sich für die Tat entscheidet, will eingreifen. Will solches tun, daß das Außer-Ich davon berührt, verändert, umgestaltet wird. Die Möglichkeit solchen Einwirkens verlangt der Sinn der guten Tat; und die Ueberzeugung von solcher Möglichkeit entsteht mit der sittlich-aktivistischen Entscheidung. Darin aber liegt der sittliche Optimismus. Es gibt keinen ernstlichen Willen zur Tat ohne den Willen zum Eingriff, und diesen wieder nicht ohne den Glauben an die prinzipielle Möglichkeit des Erfolgs.

Ich sage: Glauben. Denn es ist keine Erkenntnis. Aber es ist auch kein Glauben im Sinne eines beliebigen Dafürhaltens. Es ist ein notwendiger, ein mit dem sittlichen Tatwillen unbedingt verknüpfter Glauben. Es ist eben unmöglich, das Gute zu wollen, ohne an seinen Sinn zu glauben. Und es gibt für diesen Glauben ebensowenig einen Beweis wie für das Gute überhaupt. Wie ich den Wert des Guten aus eigenster Kraft dekretiere, so dekretiere ich auch den Sinn des Guten. Also nicht die Denkkategorie des Sinnes setzt den Sinn der Tat, wie Hiller meint, sondern die Kategorie des Wollens.

Münch sagt in dem zit. Aufsatze: »Die Voraussetzung der bewußten tätigen Mitwirkung an der Gestaltung der Welt ist die Ueberzeugung, daß das Ganze des Weltgeschehens einen positiven Sinn hat.« Wenn dem gegenüber Hiller einwendet: »Nichts auf der Welt vermag mich zu überzeugen, daß die Welt einen Sinn hat«, so genügt es nicht, wie man versucht wäre, einfach zu antworten: Gerade das vermag eben der Aktivismus; es ist auch nötig einige Distinktionen zu machen:

Ich kann diesen Satz Münchs natürlich nur so verstehen: Weil ich will, bin ich überzeugt; nicht aber: weil ich überzeugt bin, will ich. Wäre es so gemeint, so wäre Hiller hundertmal im Recht. Die sittliche Tat darf nicht warten, bis anderswoher der Beweis ihres Sinnes geliefert wird. Da müßte sie freilich bis zur Sinnlosigkeit lange warten. Der Sinn der guten Tat stammt aus meinem Willen.

Digitized by Google

Habe ich mich einmal für die gute Tat entschieden, so habe ich alles, was zur Ueberzeugung fehlt, auf mich genommen. Das ist ja eben die Wucht der sittlichen Entscheidung, die alle Zweifel niederreißende Kraft des Tatwillens.

Es gibt keinen so naiv-reinen Unterschied zwischen ontologischem und moralischem Optimismus, wie ihn Hiller zu machen versucht. Es geht nicht an zu sagen: Unsere subjektive Existenz hat einen Sinn, der Kosmos keinen, wie es Hiller möchte. Unsere subjektive Existenz könnte wahrhaftig keinen Sinn haben, wenn nicht der Kosmos den Gegensinn zu diesem Sinn hätte, m. a. W.: der moralische Optimismus verlangt den ihm zugewendeten Teil des ontologischen Optimismus.

Wir leben nicht in der besten Welt, sagt Hiller, aber wir wollen die schlechteste besser machen; und da hat er vollkommen Recht, aber daß er daran glaubt, daß wir diese schlechte Welt besser machen können, das ist sein ganz richtig gehender ethischer Optimismus, der der Welt ihre Hauptschlechtigkeit wieder nimmt.

Er hat auch darin Recht: Da der Sinn zu fehlen scheint, so müssen wir ihn wollen. Da fehlt mir nur noch die Fortsetzung: Wir können ihn nicht sinnvoll wollen, ohne an die Möglichkeit der Empfänglichkeit der Welt dafür zu glauben.

So scheint es nur einer kleinen Schärfung der Begriffe zu bedürfen, um Uebereinstimmung zu erzielen. Dann werden Gegensätze schwinden, die nur von der Verschwommenheit gewisser Begriffe leben. Das zeigt folgende Antinomie: Es heißt bei Hiller: »Wenn Münch lehrt: Ist die Welt sinnlos, so ist es unsinnig, etwas in ihr zu tun, so leuchtet mir das nicht bloß nicht ein, sondern ich möchte fast umgekehrt meinen: Nur wenn die Welt sinnlos ist, hat es Sinn, etwas in ihr zu tun? Denn hätte sie einen Sinn, so würde er sich ohne mein Zutun erfüllen, mein Tun wäre überflüssig!«

Dazu möchte ich beinahe sagen: Beide Aussprüche sind richtig — und so eine dritte Antinomie hinzufügen. Doch ist es wohl besser den schuldigen Begriff herauszugreifen und ihn durch genauere Unterscheidung unschädlich zu machen: Es ist die »Sinnlosigkeit der Welt«, die hier in verschiedener Bedeutung schillert. Bedeutet sie: Unmöglichkeit eines sittlichen Eingriffs in die Welt — so hat Münch Recht. Bedeutet sie aber: Sinnlosigkeit der Welt, insolange der sittliche Eingriff nicht stattfindet, ist es der Schrei der Welt nach Gestaltung durch den Geist, das Angewiesensein des Weltgeschehens auf die Tat — dann hat Hiller Recht und spricht damit einen der kraftvollsten Gedanken der Ethik aus.

In einem Punkt faßt Münch den sittlichen Optimismus zu weit; er behauptet: »Der radikale Pessimismus hebt sich selbst auf, da diese seine Behauptung, um den Sinn »wahr« zu besitzen, den »Sinn überhaupt«, den sie leugnet, implicite voraussetzt. Auch wer den Sinn leugnet, . . . hat den Sinn zur Voraussetzung . . .« Mit guten Gründen lehnt Hiller eine solche Argumentation ab. Man kann sehr wohl sinnvoll jeglichen Sinn des Nicht-Ich leugnen. Nur mit der sittlichen Tat ist ein radikaler Pessimismus unvereinbar. Wohl ist also im allgemeinen ein sinnvoller Pessimismus möglich;

Digitized by Google

nur für den nicht, der sich für das Gute entscheidet.

In dieser Bedeutung bildet der sittliche Optimismus einen materialen Grundpfeiler jeder sittlichen Entscheidung, welche nach diesen materialen Sinneselementen zu durchforschen Pflicht einer wahrhaft voluntaristischen und undogmatischen Ethik wäre.

Digitized by Google